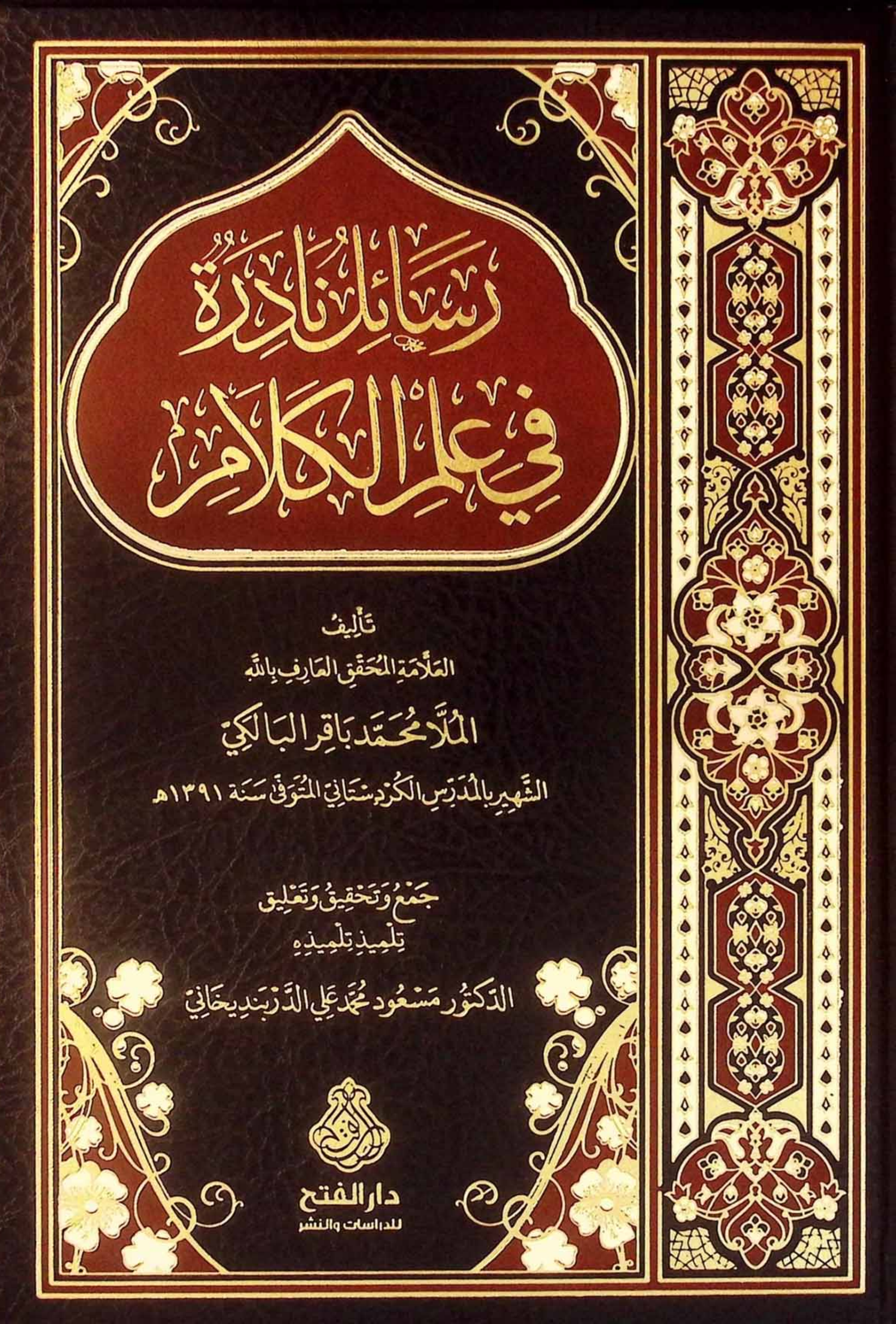

رسائل نادرة
في علم الكلام
تأليف
العلامة المحقق العارف بالله
الملا محمد باقر البالكي
الشهير بالمدرس الكردستاني المتوفى سنة ١٣٩١هـ
جمع وتحقيق وتعليق
تلميذ تلميذه
الدكتور مسعود محمد علي الدربنديخاني
دار الفتح
للدراسات والنشر


رسائل نادرة
في علم الكلام

رسائل نادرة في علم الكلام

تأليف

العلامة المحقق العارف بالله

الملا محمد باقر البالكي

الشهير بالمدرس الكردستاني المتوفى سنة ١٣٩١هـ

جمع وتحقيق وتعليق

تلميذ تلميذه

الدكتور مسعود محمد علي الدربنديخاني



دار الفتح

للدراسات والنشر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتفرِّد بالكمال والبقاء، والعز والكبرياء، الموصوف بالصفات والأسماء، المنزَّه عن الأشباه والنظراء، وصلى الله على الهادي إلى المحجّة البيضاء والشريعة الغَرّاء، مُبيد الباطل وموضِّح الحق بواضحات الدلائل، محمد سيد المرسلين والأنبياء، وعلى آله وصحبه الطاهرين الأتقياء، صلاةً دائمةً إلى يوم اللقاء.

وبعد،

فإنّ الله تبارك وتعالى أمر عبده بمعرفته في ذاته وصفاته، وعدله وحكمته، وكماله في صفته ونفوذ مشيئته، وكمال مملكته وعموم قدرته، ولا تتكامل المعرفة بذلك كله إلا بنفي النقائص عنه وبإثبات أوصاف الكمال له، من غير أن يشوبه شيءٌ من بِدَع المبتدعين وإلحاد الملحِدين، وكان أمره تعالى متضمِّنًا لأمرين: المعرفة بما أوجب معرفته والإحاطة بما أوجب عليه مجانبته، حتى إذا اجتمع له الوصفانِ تحقَّق له وصف الإيمان على سبيل الإتقان والإيقان[1].

تعريف علم الكلام الذي هو التوحيد وأصول الدين: العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية، أي: العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسَبة من أدلتها اليقينية، سواءٌ توقَّفت على الشرع ـ كالسمعيات ـ أم لا، وسواءٌ كانت من الدين في الواقع ـ ككلام أهل الحق ـ أو لا، ككلام المخالف.

---

(١) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين لأبي المظفر طاهر بن محمد الإسفراييني (ت ٤٧١هـ) (١: ١٣).

واعتُبِر في أدلتها اليقين؛ لأنّه لا عِبرة بالظن في الاعتقاديات، بل في العمليّات.

(وموضوعه) هو المعلوم من حيث إنه يتعلّق به إثبات العقائد الدينية؛ إذ موضوع كل علمٍ ما يبحث في ذلك العلم عن عوارضه الذاتية.

ولا شك أنّه يُبحَث في هذا العلم عن أحوال الصانع؛ من القِدَم والوحدة، والقدرة والإرادة، وغيرها؛ ليُعتَقَد ثبوتها له تعالى، وأحوال الجسم والعرَض؛ من الحدوث والافتقار، والتركيب من الأجزاء، وقبول الفناء، ونحو ذلك مما يجب مجانَبة الصانع عنه؛ ليُثبَت للصنائع ما ذُكِر مما هو عقيدةٌ إسلاميةٌ، أو وسيلةٌ إليها.

وكل هذا بحثٌ عن أحوال المعلوم، كإثبات العقائد الدينية، وهذا أولى مِن زعم أن موضوعه ذات الله تعالى وتقدّس للبحث عن صفاته وأفعاله.

واعلم أنا لا نأخذ الاعتقادات الإسلامية من القواعد الكلامية؛ بل إنما نأخذها من النصوص القرآنية والأخبار النبوية، وليس القصد بالأوضاع الكلامية إلا دفع شُبَه الخصوم والفِرق الضالّة عن الطرق الحقيقية؛ فإنهم طعنوا في بعضٍ منها بأنه غير معقولٍ، فبُيِّن لهم بالقواعد الكلامية معقولية ذلك البعض.

(واستمداد) هذا الفن من الكتاب المنزَّل، والتفسير والحديث الثابت، والفقه والإجماع والنظر.

(ومسائله) القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية.

(وغايته) أن يصير الإيمان والتصديق بالأحكام الشرعية متقَنًا محْكَمًا لا تزلزله شُبهةٌ من شُبَه المبْطِلين.

(ومنفعته) في الدنيا انتظام أمر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يُحتاج إليها في إبقاء النوع الإنساني على وجهٍ لا يؤدي إلى الفساد، وفي الآخرة النجاة من العذاب المرتَّب على الكفر وسوء الاعتقاد[1].

---

(١) لوامع الأنوار البهية لشمس الدين السفاريني (١: ٥).

وذِكر دليل الخَصم وجوابه ليس بِدْعًا في الدين؛ بل لقد عرَض القرآن الكريم عقائد بعض أهل الشرائع والعقائد السابقة بأسلوبه الخاص وبإيجازٍ، وبيَّن فسادها وبطلانها بأسلوبه الخاص وبإيجازٍ كذلك.

فخاطب الملاحدة المعطِّلة الذين ينكرون الخالق قائلًا: ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ * أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴾ [الطور: ٣٥-٣٦].

وقد حكى الله تعالى محاورة إبراهيم عليه السلام قومَه ومحاورته الجبّار نمرودًا، وكيف أفحمهم إبراهيم عليه السَّلام: ﴿فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

كما حكى سبحانه محاورة موسى عليه السّلام للطاغية فرعون، حتى إذا قامت الحُجة على فرعون وقومه ولم يبْق له سلاحٌ سوى البطش وأراد ذلك؛ أهلكه الله تعالى ومن معه في البحر الذي لا تغرق فيه بطّةٌ، ثمّ لَفَظَه البحر؛ ليكون آيةً على قدرة الله تعالى وصِدق موسى عليه السّلام وفساد رأي فرعون ودعوته.

ولما جاء أُبيُّ بن خلفٍ رسولَ الله ﷺ ومعه عظمٌ بالٍ يفتّته، وقال مستهزئًا: يا محمد، أترى ربك يحيي هذا بعد ما رمَّ وبَلِي؟! قال له رسول الله ﷺ في صدقٍ ويقينٍ: «نعم، ويبعثك الله ويدخلك النار». وأنزل الله سبحانه خواتيم سورة (يس): ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس: ٧٨-٧٩].

هذا وأمثاله من مسائل الاعتقاد يجب على المسلمين أن يعرفوه ويعقلوه؛ إجمالًا على العامة، وتفصيلًا على أهل العلم والدعوة، وعلى أهل القلم أن يكتبوا فيه وينشروا بين الناس.

قال الشيخ ابن حجر الهَيْتمي رحمه الله تعالى: نُسِب علم الكلام إلى الأشعري؛

لأنّه بيّن مناهج الأولين، ولخّص موارد البراهين، ولم يحدُث فيه بعد السلف إلا مجرَّد الألقاب والاصطلاحات، وقد حدث ذلك في كل فنٍّ من فنون العلم(١).

فإن قالوا مع هذه الأمثال في القرآن والسنة على مجادلة الخصم بمسلّماته: إنّ الاشتغال بعلم الكلام بدعةٌ ومخالفةٌ لطريقة السلف. قيل: لا يختص بهذا السؤال الأشعريُّ دون غيره من متكلِّمي أهل القبلة، وكيف يُظَنّ بسلف هذه الأمة أنهم لم يسلكوا سبيل النظر، وأنهم اتصفوا بالتقليد؟! حاش لله أن يكون ذلك وصفهم!

ولقد كان السلف من الصحابة مستقلِّين بما عرَفوا من الحق وسمعوا من الرسول صلوات الله عليه من أوصاف المعبود، وتأمَّلوه من الأدلة المنصوبة في القرآن وأخبار الرسول عليه السلام في مسائل التوحيد، وكذلك التابعون وأتباع التابعين؛ لقرب عهدهم من الرسول عليه السلام.

فلما ظهر أهل الأهواء وكثُر أهل البدع من الخوارج والجهمية والمعتزلة والقدرية، وأوردوا الشُّبه؛ انتَدَبَ أئمّةُ أهل السُّنة لمخالفتهم، والإيصاء للمسلمين بمباينة طريقتهم، فلما أشفقوا على القلوب أن يخامرها شُبَههم شرعوا في الرد عليهم وكشف شُبَههم، وأجابوهم عن أسئلتهم، وحاموا عن دين الله بإيضاح الحُجج.

ولمّا قال الله تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ﴾ [النحل: ١٢٥]، تأدَّبوا بآدابه سبحانه، ولم يقولوا في مسائل التوحيد إلا بما نبَّههم الله سبحانه عليه في مُحْكَم التنزيل.

والعجب ممن يقول: ليس في القرآن علم الكلام، والآيات التي هي في الأحكام الشرعية نجدها محصورةً، والآيات المنبِّهة على علم الأصول نجدها تُوفِي على ذلك وتُرْبي بكثير!

وفي الجملة لا يَجحد علم الكلام إلّا أحد رجُلَين:

---

(١) إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل لبدر الدين الحموي (١: ٨).

جاهلٌ ركَن إلى التقليد وشق عليه سلوك طرق أهل التحصيل، وخلا عن طرق أهل النظر، والناسُ أعداء ما جهلوا، فلما انتهى عن التحقُّق بهذا العلم نهى الناس؛ ليضل كما ضل.

أو رجلٌ يعتقد مذاهب فاسدةً، فينطوي على بِدعٍ خفيةٍ يُلبِّس على الناس عوار مذهبه، ويُعمِّي عليهم فضائح عقيدته، ويعلم أنّ أهل التحصيل من أهل النظر هم الذين يهتكون السِّتر عن بِدعهم، ويظهرون للناس قُبح مقالاتهم، والقلّاب لا يحب مَن يميِّز النّقود والخلل فيما في يده من النّقود الفاسدة، كالصرّاف ذي التمييز والبصيرة[١] وليس علم الكلام علم الفلسفة؛ بل الفرق الجوهري بين الفلسفة والكلام هو أنّ الفلسفة تعتمد على العقل وحده، والكلام يعتمد على العقل الموافق للنقل، فلنضرب مثلًا كما أن الله تعالى يضرب الأمثال للناس لعلَّهم يتذكَّرون، فنقول لذوي العقول:

مثال العقلِ العينُ الباصرة، ومثال الشرعِ الشمسُ المضيئة؛ فمن استعمل العقل دون الشرع كان بمنزلة من خرج في الليل الأسود البهيم وفتح بصره، يريد أن يدرك المرئيات ويفرِّق بين المبصَرات؛ فيعرف الخيط الأبيض من الخيط الأسود، والأحمر من الأخضر والأصفر، ويجتهد في تحديق البصر فلا يدرك ما أراد أبدًا مع عدم الشمس المنيرة وإن كان ذا بصرٍ.

ومثال مَن استعمل الشرع دون العقل مثالُ من خرج نهارًا جهارًا وهو أعمى أو مُغْمَض العينَين، يريد أن يدرك الألوان ويفرِّق بين الأعراض، فلا يدرك الآخر شيئًا أبدًا.

ومثال مَن استعمل العقل والشرع جميعًا مثالُ مَن خرج بالنهار وهو سالم البصر مفتوح العينين، والشمس ظاهرةٌ مضيئةٌ، فما أجدره وأحقَّه أن يدرك الألوان

(١) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري لابن عساكر (١: ٣٥٨-٣٥٩).

على حقائقها ويفرِّق بين أسودها وأحمرها وأبيضها وأصفرها!

فنحن بحمدِ الله السالكون لهذه الطريق، وهي الطريق المستقيم(١).

ومن الذين اعتمدوا على العقل أكثر في تفسير الآيات والأحاديث هم المعتزلة، وأدى بهم إلى نفي الصفات الإلهية، ولمّا كانت المعتزلة ينفون الصفات، والسلف يثبتون، سُمِّي السلف صفاتيةً، والمعتزلة معطِّلةً.

واتفق السلف والخلف حول المتشابهات من أن الظاهر ليس بمرادٍ، فبَعد صرف الظاهر افترقوا:

فمنهم من أوَّله على وجهٍ يحتمل اللفظ ذلك.

ومنهم من توقَّف في التأويل، وقال: عرَفنا بمقتضى العقل أنّ الله تعالى ليس كمثله شيء، فلا يشبه شيئًا من المخلوقات، ولا يشبهه شيءٌ منها، وقطعنا بذلك، إلا أنا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]، ومثل قوله: ﴿خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، ومثل قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر: ٢٢]، إلى غير ذلك(٢).

فمِن السلف الذين دافع حق الدفاع عن تنزيه الله تعالى الإمامُ الأشعري رحمة الله عليه ورضوانه، وكان من أشد العلماء بفضح عقائد أهل البدع اهتمامًا، ألزم الحُجة لمن خالف السُّنة والمَحَجة إلزامًا، فلم يسرف في التعطيل، ولم يَغْلُ في التّشبيه، وابتغى بين ذلك قوامًا.

---

(١) حزُّ الغلاصم في إفحام المخاصم عند جريان النظر في أحكام القدر للشيخ شيث بن إبراهيم المعروف بابن الحاج القناوي (ت ٥٩٨هـ) (١: ٩٥).

(٢) المِلل والنحل للشهرستاني (١: ٤١، ٩١).

وألهمه الله نُصرة السُّنة بحجج العقول حتى انتظم شمل أهلها به انتظامًا، وقسّم الموجودات من المحدثات أعراضًا وجواهر وأجسامًا، وأثبت لله سبحانه ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات إعظامًا، ونفى عنه ما لا يليق بجلاله من شَبَهِ خلقه إجلالًا له وإكرامًا، ونزَّهه عن سمات الحدث تغيُّرًا وانتقالًا، وإدبارًا وإقبالًا، وأعضاءً وأجرامًا. وائتمّ به مَن وفَّقه الله اتباع الحق في التمسُّك بالسنّة ائتمامًا.

فلما انتقم من أصناف أهل البدع بإيضاح الحجج والأدلة انتقامًا، قالوا فيه حسدًا من البهتان ما لا يجوز لمسلمٍ أن ينطق به استعظامًا، وقذفوه بنحو ما قذفت به اليهود عبد الله بن سلام، فلم ينقصوه بذلك عند أهل التحقيق[١].

ثم تأصَّل الفكر الكلامي، وبلغ من النضج والأصالة والعمق على أيدي رجال الأشاعرة إلى أن وصل الأمر إلى المتأخّرين، مثل عضد الدين الإيجي المتوفي (٧٥٦هـ)، على أنّ النسق الذي اتّبعه المتأخرون في كتبهم لم يجعلوا الكتب الكلامية مقصورًا في موضوعاته على علم الكلام؛ إذ اختلطت هذه الموضوعات بالفلسفة والمنطق حتى أصبحت هذه سِمةَ علم الكلام لدى المتأخرين.

وهكذا توالى علماء المسلمين يؤلِّفون في هذا الفن على هذا المنوال إلى أن انتهى المطاف إلى القرن العشرين، فبرز فيه بعض العلماء الذين استبحروا في العلوم العقلية والنقلية، منهم المؤلِّف الشيخ العلامة محمد باقر البالكي، وهو ممن ائتمَّ بالإمام الأشعري، ووفَّقه الله إلى اتباع الحق في التمسُّك بالسنّة ائتمامًا.

هذا، وتُعتبَر هذه الرسائل النادرة حكمةً نظريةً، وهي معرفة الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية. ويُعتبَر تصوُّفًا؛ لكونه مشتملًا على مسائل أخلاقيةٍ من تزكية النفس، ويُعتبَر كلامًا؛ لكونه مشتملًا على أبحاثٍ من الأركان الإيمانية مفصّلًا.

---

(١) تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري لابن عساكر (١: ٢٦).

نهج المؤلّف في تركيب رسائله نهجًا فريدًا من حيث الترتيب والتفصيل، ومن أبرز سمات هذه الرسائل: غزارة مادته العلمية وعمقها البالغ، ولو لم يكن للمؤلّف كتابٌ إلا هذه الرسائل لكَفَتْه فخرًا؛ إذ فيه أبكار أفكارٍ له، كما قال في بعض هذه الرسائل: «**وبهذا اندفع إشكالٌ قويٌّ جدًّا لم أرَ من تعرَّض له ولا لجوابه**»، وقال أيضًا: «**وهذا تحقيقٌ نفيسٌ لم أرَ أحدًا من الأولياء والعلماء تعرَّض له، فعَضّوا عليه بالنواجذ، وإيّاكم ومخالفته**»، وهذا يدل على رسوخ المؤلِّف في هذا المجال.

اقتضى منهج الكتاب تقسيمه على قسمَين، لذا عقدت خُطَّتي في هذه الكتاب على النحو التالي: **قسم الدراسة موجزًا، وقسم التحقيق.**

خصَّصت القسم الدراسي للحديث اختصارًا عن التعريف بالمؤلف، ويشتمل على اسمه ونسبه ولقبه، ومولده، ومنزلته العلمية، وشيوخه وتلاميذه. وأشرت إلى نشاطه العلمي في العلوم العقلية والنقلية.

أما القسم الثاني ـ أي: التحقيقي ـ فهو عرض الكلام عن النصوص تحقيقيًّا على الترتيب التالي:

١ـ **رسالة العقل:** فيها توجيه قول المتكلِّمين: مرجع كل الإدراكات العقل، وتبيِّن أيضًا مراد العلماء في أسباب العلم من كونها ثلاثةً مع أنها أكثر، وتبحث عن الحواس الباطنة ووظيفتها ممثلةً، وتشير إلى طريق إثباتها بين الفلاسفة والمتكلمين، وتوجُّه إنكار بعض المتكلمين لها.

٢ـ **رسالة: أجمع الحكماء وأهل الأديان على أن الله موجود واحد،** فيها توجيهٌ دقيق فريد للقاعدة المقرَّرة: الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا واحد، ورد فيها على الفلاسفة ومن نحا نحوهم، وبيَّن فيها السبب الإعدادي: هل هي العقول أو الصفات الإلهية؟

٣ـ الرسالة الجامعة لتحقيق مسائل الكلام على رأي الإمام الأشعري عليه السلام، بيَّن فيها المذاهب حول الصفات الإلهية وآثارها، ووضَّح مذهب أهل السنة والجماعة حولها، وفيها تحليلٌ بديعٌ لقول: لا هو ولا غير. وتثبيت الكلام النفسي بشكلٍ فريد.

٤ـ الفضل الرحماني شرح رسالة الإمام الربّاني قُدِّس سِرُّه في القدر، وفيها تحقيقات نادرة، منها ما سبق من قوله: «وهذا تحقيقٌ نفيسٌ لم أرَ أحدًا من الأولياء والعلماء تعرَّض له، فعَضّوا عليه بالنواجذ، وإياكم ومخالفته»، وفيها توجيهٌ فريد لكسب الأشعري الذي تحيَّر في حلّ لغزها كثيرون، وفيها مسائل أخلاقيةٌ جميلة، منها: بيان أسرار الصلاة العرفانية يثلج الصدر.

٥ـ رسالة حقيقة النسخ، وكون سيدنا محمد ﷺ ختم الرسل، على كلٍّ منهم السلام، وفيها إثبات صلاحية القرآن لكل زمانٍ ومكان بشكل علميٍّ رصين، وفيها التوفيق الدقيق بين معنيَي النسخ، تحيَّر في بيانهما وجمعهما كثيرون، وفيها ردُّ الشبهات بواضحات الدلائل، إضافةً إلى تفسيرٍ فريد لبعض آيات القرآن حول الرسالة.

٦ـ باب النبوات: تحقيقاتٌ حول النبوة، وفيها تحقيقاتٌ علمية رصينة حول النبوة ومعناها، وبيان الفرق بينها وبين الرسول، وكل ذلك من خلال تفسيره لآياتٍ قرآنية في حاشيته على «تفسير البيضاوي».

٧ـ باب السمعيات: تحقيقاتٌ حول الملائكة، وفيها عصمة الأنبياء بواضح الأدلة، وفيها أن عصمة الأنبياء ليست ذاتيةً، بل موهبةٌ ربّانية؛ وذلك من خلال البحث عن هاروت وماروت، وكلّ ذلك من خلال تفسيره لآياتٍ قرآنية في حاشيته على «تفسير البيضاوي».

وأيضًا باب السمعيات: تحقيقاتٌ حول الآخرة، ففيها جمعٌ نفيسٌ بين الأدلة المتعارضة ظاهرةً حول الحشر، ويُعَدُّ الجمع من أبكار أفكاره، وفيها إثبات الحشر الروحانـي والجسمانـي، وخصائص بَدَن أهل الجنـة، وفيها بيان انزلاق الفلاسفة في تفسير الحشر، وإنكارهم الجسماني منه، وفيها نكاتٌ غريبة حول الجنة والنار وأهلهما. وكل ذلك من خلال تفسيره لآياتٍ قرآنية في حاشيته على «تفسير البيضاوي».

ولا يسعني بعد إكمال هذه الرسائل إلا أن أتقدَّم بجزيل الشكر لكل من ساعدني على إنجازه.

هذا، فإن وافق الحق جهدي فهو من الله وذاك أمنيتي، وإن جانبه فمن نفسي، والله وليُّ التوفيق.



سيرة العلامة البالكي موجزةً[١]

ولادته:

وُلِد الشيخ محمد باقر البالكي في يوم الجمعة الثامن عشر (١٨) من شهر شوالٍ في السنة السادسة عشرة وثلاث مئةٍ بعد الألف من الهجرة (١٣١٦هـ)، الموافقة لـ(١٨٩٧م) في قرية «نزاز»[٢].

اسمه ونسبه:

هو محمد باقر بن الشيخ حسين خان الملقَّب بـ«ئاغا گەورە= شيخ العشيرة»، وهو ابن منوچەرخان بن حسين خان بن خسرو خان بن محمد خان بن منوچەرخان[٣]،

---

(١) حذفنا التفصيل خوف التطويل، وفصّلنا حياته كاملةً في رسالتنا للماجستير: حقيقة البشر.

(٢) يُنظر: حقيقة البشر بتحقيقنا، ط٢ (ص١٠).

(٣) يُنظَر: **زندگی نامه أستاد باقر مدرسى** (ترجمة السيرة الذاتية للأستاذ باقر المدرسي) مخطوطة للأستاذ البالكي بخطه (ص١)، جامع الفوائد لابنه الوفي عارف المدرسي (ص٥). **ژیانی عالمی** ذي الجناحين **مامۆستا ملا باقر بالكى** (حياة العالم ذي الجناحين الشيخ الملا باقر البالكي) للعالم الأديب عبد الله مصطفى صالح الفنائي، مجلة «**پەیرە و**» (المنهج)، العدد ١٥، (١-١١)، تأريخ مشاهير الكرد لبابا مردوخ روحاني (٢: ٣٩٨)، التوفيق بين الشريعة والطريقة للأستاذ البالكي، ورقة الغلاف، علماؤنا في خدمة العلم والدين للشيخ عبد الكريم المدرس (ص١٢٥)، المقابلة الشخصية مع نجله الملا عارف المدرسي، يوم ١٧/ ٥/ ٢٠٠٥م، سيرة موجزة في حياة المؤلف خطية للشيخ عارف المدرسي الموجودة نسختها لدى الباحث.

من أحفاد خان أحمد خان المشهور بالأردلانيّ[١].

وهو رحمه الله من مواليد قرية «نزاز»[٢] التابعة لقضاء «كاميران» في كردستان إيران، اسمه الأصلي هو «محمد باقر»، ولكنه اشتهر بـ«الشيخ باقر البالكي».

لقبه :

لُقِّب بالبالكي نسبةً إلى قرية «بالك»[٣]؛ وذلك لكونه مدرِّسًا في تلك

---

(١) الأردلانيون: كانت لهم أمارة كبيرةٌ من الإماراتِ الكُردية الشهيرة بالإمارة الأردلانية؛ حيث جعلوا «حسن آوا» ومدينة سنندج (سنه) مركزًا لسلطتهم، اشتهر منهم مجموعة من الأمراء، أمثال:

«هەڵۆخان ئەردەلانی» (ت ١٠٢٥هـ) الذي وقف على العارف بالله الملا أبي بكر المصنف **الچوّرِي** ـ صاحب كتاب الوضوح شرح المحرَّر للشيرازي في أربع مجلَّدات، لكن للأسف لا يزال مخطوطًا لم تصل إليه يد العناية حتى الآن بالتحقيق والدراسة كاملة ـ نصف قرية **«چوّر»** الواقعة بين سنه ومريوان تشجيعًا منه للعلم وأهله، كذلك أنشأ له مدرسةً ومسجدًا نشرًا للعلم وخدمةً للعلماء إلى أن تُوفِّي سنةَ (١٠١٤هـ).

ومنهم «أمان الله خان» (ت ١٢٤٠هـ) والي مدينة كردستان، وقد كان الأستاذ البالكي من سلالته، والذي اشتهر بأعماله الجليلة، منها: إنشاء مسجد «دار الإحسان» بسَنَندَج، وصار المسجد بعد بنائه محل عناية العلماء، ولم تنقطع عن المدرسة العلماء الأفذاذ والطلاب الأذكياء.

يُنظَر: تأريخ مشاهير الكرد (٣: ٢٣١-٣٠١)، تأريخ الكرد وكردستان (٢: ٨٩-١٧٤)، الشيخ معروف النودهي للشيخ محمد الخال (ص١٣)، **«مێژووی ئەردەڵان مەستوورەی كوردستان»** بترجمة د. حسين جاف وشكور مصطفى (ص٥١، ٧٣، ٩٧، ١٠٦، ١٩٤).

(٢) قرية تابعة لقضاء «كاميران»، وُلِد فيها البالكي، تبعد عن مدينة «سنندج» مركز محافظة كردستان (٧٥كم)، تقع في شرقِها جبل **«قەرەغە»**، وبغربها قرية **«تايەوا»**، وفي جنوبها قرية **«وەسی»**، وبشمالها قرية **«دزلاو»**، وهي من القرى الواقعة على نهر **«گاوەرود»**. يُنظَر: **جوغرافيای تأريخی كوردستان** (جغرافية تأريخ كردستان) لجلال الدين الشافعي (ص٩٢٠).

(٣) قرية بالك: تبعد عن مدينة مريوان (١٠كم)، وكان بها معظم نشاطات البالك العلمية =

القرية لفترةٍ طويلة، فنُسِب إليها فقيل: «الملا باقر البالكي». وله ألقابٌ أخرى؛ منها: المدرسي؛ لكثرة تدريسه ورجوع علماء المنطقة إليه في المسائل الصعبة والمعضلات العلمية. وغريقٌ[(١)]، وهو لقبه الشِّعري؛ لقَّب نفسه بالغريق في بحر العصيان هضمًا للنفس.

ولُـقِّبت عائلته التي ينتسب إليها بـ«المدرسي»، فيكون اسمه ولقبه هو: الشيخ محمد باقر المدرسي[(٢)].

نشأته:

تربَّى الشيخ تربيةً دينيةً، وفي مرحلة الصِّبا تعلَّم القراءة والكتابة وختم القرآن في ثلاثة أشهرٍ؛ إذ عيَّن والده له ولأخوَيه معلِّمًا يعلمهم القرآن الكريم والكتب الأخرى في بيته، كما قال هو عن نفسه[(٣)].

= تدريسًا وتأليفًا، تقع في شرقها قرية «سەركەوڵ»، وفي غربـها قرية «نزمار»، وفي شمالـها قرية «بەرقەڵا»، و«ريخەڵان»، وفي جنوبـها قرية «گويزه كويره» و«لەنجاوا». يُنظَـر: **جـوغرافياى تأريخى كوردستان** (جغرافية تأريخ كردستان) (ص٩٨٤).

(١) يُنظر: ديوان المدرس الكردستاني محمد باقر البالكي (ص٥).

(٢) يُنظر: **زندگى نامه** أستاذ محمد باقر (ترجمة السيرة الذاتية للأستاذ محمد باقر) (ص١)، وجامع الفوائد (ص٥)، «**ژيانى عالمى ژى الجناحين ماموّستا ملا باقر بالكى**» (حياة العالم ذي الجناحين للأستاذ الملا محمد باقر البالكي) العدد ١٥، (١٠-١١)، تأريخ مشاهير الكرد (٢: ٣٩٨)، والتوفيق بين الشريعة والطريقة، ورقة الغلاف، علماؤنا في خدمة العلم والدين (ص١٢٥)، سيرة موجزة خطية لابنه الوفي الشيخ عارف المدرسي، تُوجَد نسختها لدى الباحث.

(٣) يُنظر: **زيندگى نامه** أستاذ محمد باقر (تأريخ حياة الأستاذ محمد باقر) (ص٣)، وجامع الفوائد (ص٨).

إشارة إلى منهجه الصوفي :

وكما وُفِّق العلّامة محمد باقر البالكي رحمه الله في العلوم العقلية والنقلية، فكذلك الأمر في التصوُّف والعرفان، ومن أسباب التوفيق في تزكية النفس عن الرذائل وتحلية القلب بالفضائل: أن المؤلِّف قد استقى قلبه من ينبوعَين صافيَين، وأدلى دَلْوه العرفاني في زمزم العلائي[١] وكوثر سراج الدين[٢].

---

(١) هو الشيخ علاء الدين بن الشيخ عمر ضياء الدين بن الشيخ عثمان الطويلي النقشبندي، وُلِد بقرية طويلة سنة (١٢٨٠هـ)، وتربى في بيت العلم والحكمة والتقوى والعرفان. أخذ مبادئ العلم منذ صباه، ودخل الطريقة مع أخيه نجم الدين عند عمهما الشيخ محمد بهاء الدين، ثم أكمل مهامه العرفانية على يد أبيه الشيخ عمر ضياء الدين قدَّس الله أسرارهم، ونال منه إجازة الإرشاد، وانتقل في سبيل الإرشاد وخدمة المسلمين إلى مناطق عديدة، وأنشأ دورًا عدة للعلم والعبادة والعرفان، منها: في قرية «دەرەشیش»، وقرية «دورروود»، وغيرهما، اشتهر بخدمات جليلة للعلم وأهله والمعوزين الذين يتوجهون إليه، خصوصًا خلال الحرب العالمية الأولى سنة (١٣٣٦هـ)، واستمر على خدمة العلم وأهله إلى أن وافاه الأجل سنة (١٣٧٣هـ)، ودفن بجوار والده بخانقاه بـيارة الشريفة، أعلى الله مقامهم.
يُنظر: علماؤنا في خدمة العلم والدين (ص٤٠٤)، «بنەماڵەی زانیاران» (العوائل العلمية للشيخ عبد الكريم المدرس) (ص٤١٦)، تأريخ مشاهير الكرد (٢: ٣٢٤-٣٢٦).

(٢) هو الشيخ محمد عثمان بن الشيخ علاء الدين، وُلِد سنة (١٨٩٦م) في قرية «صفيآوا» التابعة لقضاء جوانرود التابعة لمحافظة كرماشان بكوردستان إيران، تربى في منبع العلم والحكمة والتقوى والطهارة والأدب، أخذ العلوم العقلية والنقلية عن المشايخ، منهم الأستاذ الملا السيد حسين الطاربوغي، وتمسك في الطريقة على يد والده الماجد، وقام مقامه في الإرشاد سنة (١٣٧٣هـ) بعد وفاته، واستمر على الإفادة علمًا وأخلاقًا وتصوفًا في خانقا «بـيارة، دورود، محمودآوا، بغداد، إستانبول»، وعمَّر دورًا عدة للعلم والعرفان والعلماء والزهاد، واستمر على نهج أسلافه، وإلى جانب أعماله الإرشادية فإن لجنابه معرفةً بفنون الطب النبوي بحيث يعالج الأمراض المستعصية على الطب بالآيات القرآنية والأنظار المعنوية. =

ويعود الفضل في تقدُّم الشيخ باقر البالكي في التصوف إلى الشيخ علاء الدين النَّقْشبَندي أولًا؛ فهو الذي دعاه إلى اعتناق التصوف، وعلَّمه آدابه وأذكاره وواجباته، وأزال عن قلبه كل شك حوله، وأفهمه غوامضه.

وبعد ارتحال الشيخ علاء الدين قُدِّس سِرُّه إلى دار الخلد، نهض ابنه الوفيُّ الشيخ محمد عثمان سراج الدين نيابةً عن والده بحقٍّ وإخلاصٍ بمهام الإرشاد خادمًا للعلم والدين؛ فتمسَّك العلّامة البالكي به، واهتم به الشيخ سراج الدين اهتمامًا خاصًّا، وربّاه التربية القلبية بعين الاعتبار؛ لِما رأى فيه استعدادًا وهمةً عظيمةً في طريق الحب الإلهي، حتى صار من الذين أظهر الله على أيديهم الخوارق والكرامات أمام أعين أفاضل العلماء، وقال عنه المرشد: «لولا الفقير لكان هو»(١) مرشدًا في الطريقة.

إشارة إلى تواضعه:

مع هذا العلم الجليل والخدمة الجليلة بلغ تواضعه مبلغًا يقطر منه الحنان؛ فعلى سبيل المثال أنقل بعض أشعاره لننظر كيف ينظر إلى نفسه؟ وكيف يناجي ربه؟!

= وله مؤلفات؛ منها: كتاب سراج القلوب، وديوانه الشعري باللغة العربية والكردية والفارسية في جزأين، فضلًا عن رسائل عديدة أرسلها إلى مريدين وغيرهم من وجهاء أهل العلم والعرفان، حاملةً في طياتها قواعد التصوف والأخلاق والإرشادات، مجيبًا استفسارات وتساؤلات. عمل في أصول التصوف وآداب الطريقة النقشبندية إلى أن وافاه الأجل سنة (١٤١٧هـ)، وانتقل إلى رحمة مولاه

«وفي استانبول مَولانا مَدفونُ كالجَوهرِ بين الصَّدفِ مَكنونُ»

يُنظر: سراج القلوب (ص١٢٠)، جامع الفوائد (١٧-١٨)، علماؤنا في خدمة العلم والدين (ص١٢٦).

(١) سمعت هذا الكلام من الأخ محمد لبناني حفظه الله عندما زار أربيل في: ١٧/ ٧/ ٢٠١٨م، وكان سامعًا بنفسه من حضرة المرشد في إسطنبول.

يُصَبُّ على قَلْبي مَعارفُ ربِّنا ولكنَّني أعمى أصمٌّ وأبْكَمُ
مِثالي قَراطيسٌ غَرابيبُ سُودةٌ عليها مِن العِلمِ الدَّقائقُ تُرْقَمُ
بِها يَهتدِي الإنسانُ نَحْوَ مَقاصِدٍ كَثيرٌ مِنَ الأعْلامِ منها تَعلَّمُوا
قَبيحٌ صَنيعي ساءَ وَصْفي وخِلْقَتِي ووَجْهِي غَياهبٌ وصَدْريَ أظْلَمُ
وأرْجُو مِن اللهِ الكَريمِ انْتفاعَنا بما صُبَّ في صَدْري فإنّه أكْرَمُ
وتَقْريبُهُ إيّايَ منْه هو الأمَلْ وإنْ لمْ أكُنْ أهْلًا لِذا فهْو أرْحَمُ
وأطْلُبُ وَصْلًا لا فِصالَ خِلالَهُ فلُطْفُهُ مِنْ ذَنْبي أجَلُّ وأعظَمُ
بغَيرِ اجْتِباءِ اللهِ لا قُرْبَ لمْ يَصِلْ له أحدٌ أنْسًا ولم يَدْنُ مَحْرَمُ
فقَرِّبْ إلَهِي باقِرًا مَأْنَسَ قُرْبِكَ بقُرْبِكَ تَصْفَى العُلومُ وتُفهَمُ[1]

إشارة إلى شيوخه:

تلقى الشيخ البالكي معلوماته على كثير من مشايخ عصره؛ فما ينبغي لإنسان أن يستقي من مَعين واحد حتى وإن كان ذلك المعين عذبًا فراتًا، ومهما كان نبوغه؛ لئلا يكون نسخةً مكررةً، بل الأفضل أن يأخذ من منابع من علوم غيره إن سنحت له الفرصة؛ لذا أخذ المؤلف العلم من كثير من العلماء، فكان لهم أثر كبير في تكوين شخصيته.

---

(١) تنظر: المجموعة السادسة من مخطوطات العلّامة محمد باقر البالكي (ص٨٩). قال الناسخ: «اين أشعار ثدر بزرطوارم حضرت استادي ماموستا ملا باقر ثس از درس ظهر ضهار شنبة، ٢٨/ ٥/ ١٣٤٩، تحرير وبة نوشتن اينها امر بة حقير فرمود كة بنوسيم، مهدي عاصي». معناه: هذه الأشعار لجدّي أستاذي الملا باقر أمَرني بكتابتِها بتأريخ: ٢٨/ ٥/ ١٣٤٩ (هـ. ق)، بعد ظُهر الأربعاء، وأنا الحقير مهدي العاصي.

إشارة إلى كراماته:

وله كرامات وشهدها العلماء، وقال عنه مرشده الشيخ محمد عثمان سراج الدين قُدِّس سره: «وله الحظ الوافر في بيان آداب السلوك ومراتب التصوف، عاملًا بذلك، ولقد شاهدت منه بعض الكرامات في المعنويات»(١).

إشارة إلى نشاطه العلمي تأليفًا:

له آثار قيمة نادرة في العلوم العقلية والنقلية، لكن بعضها مفقود، وبعضها مخطوط، والبعض الآخر مطبوع، ولم يكن ذا باعٍ في علم أو عِلمَين فحسب؛ بل له آثار نادرة: في التفسير، وفي الحديث، وفي علم الكلام، وفي أصول الفقه، وفي الفقه الإسلامي، وفي التصوف، وفي المنطق، وفي النحو والصرف، وفي البلاغة، وفي الأدب... إلى آخر العلوم العقلية والنقلية.

إشارة إلى منزلته العلمية:

وقد كتب العلّامة كثيرًا من الرسائل والكتب المختلفة في مختلف العلوم المتداولة، بحيث خلَّف وراءه تراثًا علميًا واسعًا، وحسب ما ورد من قول ابنه الشيخ عارف المدرسي: إن عدد رسائله قد وصل إلى «ثلاث مئة» مصنَّف بين مفقود وموجود؛ فقد عبَّرت مؤلفاته هذه عن سعة ثقافته وعمق اطلاعه في مختلف العلوم(٢)، حتى وصفه مرشده الشيخ محمد عثمان سراج الدين قُدِّس سرُّه بقوله: «فإن مِن ظل وشرافة وعظمة سيدنا محمد ﷺ: أن خلق الله لنا العلماء الأفاضل؛

---

(١) كلمة الشيخ محمد عثمان سراج الدين قُدِّس سرُّه على الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (١ : ٦).

(٢) مقابلة شخصية مع ابنه الشيخ عارف المدرسي في يوم (١٧/ ٥/ ٢٠٠٥م).

ليبيِّن لنا ويرشدنا لطريق تتبع سيد الكائنات عليه أفضل التحيات والتسليم، وإن منهم الأستاذ العلامة المِفضال الحاج الملا باقر المدرس. كان شافعي زمانه عليه الرحمة والرضوان، وإنا لا نقدر على استيعاب شرح فضله، لكننا سنعرض الشيء القليل من أنوار مزاياه...»[١].

وقال هو عن نفسه في إحدى رسائله: «... ونتحدث بنعمة الله أنا نعلم حقائق القرآن العظيم والسنة النبوية وآثار الصالحين رضوان الله عنهم أجمعين، ودقائقها، وظواهرها وبواطنها...»[٢].

من منزلته العلمية أيضًا ثناءُ العلماء له:

تتجلى مكانته العلمية من خلال ثناء المعاصرين له على علمه وثقافته الواسعة؛ فعلى سبيل المثال لا الحصر قال الشيخ محمد عثمان سراج الدين قُدِّس سرُّه: «... كان عالمًا يليق للمدح، متحققًا في بيان أسرار القرآن الكريم والأحاديث الشريفة، ومتفوقًا في فصاحة الكلام وطراوة البيان، متمكِّنًا في علم التصوف»، إلى أن قال: «فقد ترك لنا المرحوم الملا باقر نفائس كثيرةً من تآليفه في الفقه والتفسير، وعلم الحكمة والكلام، والتوحيد والتصوف، ولو لم يكن له إلا هذا الكتاب «الدرر الجلالية» لكفاه شاهدًا حقًّا على تبحره، وعمق معرفته، وطول باعه، وزيادة فضله، وحسن طريقته وعقيدته، ولا يعرف الفضل إلا ذَوُوه»[٣].

---

(١) كلمة الشيخ محمد عثمان سراج الدين قُدِّس سِرُّه على الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (١: ١-٢).

(٢) رسالة خطية في رابطة المرشد الحي وعدم جواز رابطة الميت للعلامة البالكي، كتبه تلميذه الوفي الألمعي عبد الله مصطفى صالح الفنائي (ص٤). وكان محقَّقًا ـ ولله الحمدُ والمنّة ـ في ضمن رسائل نادرة في تصوُّفِ العرفاء عليهم السلام.

(٣) كلمة الشيخ محمد عثمان سراج الدين النقشبندي قدَّس اللهُ سِرَّه على كتاب الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (١: ٦-٧).

وقال الشيخ العلامة عبد الكريم المدرس رحمه الله في وصف كتاب «الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية»: «... وقد ألَّف علماء السنة والجماعة سلفًا إلى الخلف كتبًا كثيرةً كبيرةً وصغيرةً ومتوسطةً في علم العقائد المشهور بـ«علم الكلام»، مثل كتاب «المواقف»[١]، و«شرح التجريد»[٢]، و«التهذيب»[٣]، وغيرها، وكان الطلاب يدرسونها إلى أن جاء الدور إلى عصرنا، فألَّف بعض علماء العصر المرحوم المبرور فضيلة الشيخ محمد باقر رحمه الله تعالى هذا الكتاب المسمى بـ«الدرر الجلالية»، وشرحه بنفسه شرحًا وافيًا.

وهذا الكتاب وشرحه كتاب جليل حاوٍ لكثير من الدقائق التي خلَت الكتب القديمة عنها، ومما يستفيد المسلمون منه حسب درجاتهم العلمية، فعلى الطالب المتوقد ذهنًا درسه وضبطه والاستفادة منه»[٤].

إشارة إلى دوره في نشر العلوم الشرعية تدريساً:

لا ريب أن العلامة البالكي محمد باقر قضى كثيرًا من حياته في التدريس، وقد انتفع منه جمع غفير من طُلاب العلم، وهذا يقتضي توافر أعداد كبيرة من التلاميذ الذين تلقوا العلم عنه، ويقول متحدِّثًا بنعمة ربه: «... إن هذا الفقير المحرِّر محمد باقر ـ بحمد الله تعالى ـ نشرتُ الشريعة الشريفة في صدور ألوف من المسلمين،

---

(١) كتاب المواقف للقاضي عضد الدين عبد الرحمن الإيـجي (ت٧٥٦هـ). وشرحها لعلي بن محمد الجرجاني الشهير بالسيد الشريف (ت٨١٦هـ).

(٢) التجريد: لمحمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي. شرح التجريد لشمس الدين محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأصفهاني (ت٧٤٦هـ).

(٣) تهذيب الكلام لمسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بالعلامة التفتازاني (ت٧٩٢هـ).

(٤) كلمة الشيخ العلامة عبد الكريم المدرس رحمة الله عليه على كتاب الألطاف الإلهية شرح الدرر الجلالية (١: ١٤-١٥).

وبلغ عدد من أجزته بتدريس جميع العلوم العقلية والنقلية مئةً وثمانية وسبعين مُجازًا...»[١]، وله مجازون كثيرون فيما بعد هذا المكتوب، بل قال عنه ابنه الشيخ عارف المدرسي حفظه الله: عدد من أخذ عنه الإجازة العلمية ما يقارب ثلاث مئة (٣٠٠) من طلبة العلم، هذا بخلاف الذين درسوا عنده أوقاتًا كثيرةً ولم تسنح لهم الفرصة من أخذ الإجازة عنده[٢].

وفاته:

بعد حياة حافلة بالعلم والعمل والعبادة والعرفان، والبقاء على ما هو عليه إلى أن لبّى نداء ربه: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾ [الفجر: ٢٧-٢٨]، بقرية «بالك»، في التاسع عشر من شهر ذي القعدة، سنة ألف وثلاث مئة وإحدى وتسعين هجرية (١٣٩١هـ)، وكانت جنازته مشهودةً، وعظُم الأسف عليه، ووُرِي جثمانه في المقبرة المعروفة بـ«**پيرمحمد**» في بالك، هكذا ودَّع العالِمُ الجليل الدنيا بعد أن عاش خمسًا وسبعين سنةً، عليه شآبيب رحمة الله.

منهجي في التحقيق:

أما عملي في هذه الرسائل فهو كالآتي:

أولًا: استنسخت النص على الرسم المتعارف عليه اليوم لا على ما جرى عليه الناسخ، كتغيير كتابة: (الصلوة) إلى الصلاة، و(رئية) إلى رؤية، وهكذا، وصححت الأخطاء في الكتابة، لكني لم أشر إليها في الهامش خوف الإطالة أكثر.

---

(١) رسالة خطية في رابطة المرشد الحي وعدم جواز رابطة الميت للعلامة البالكي، كتبها تلميذه الوفي الألمعي عبد الله مصطفى صالح الفنائي (ص٤).

(٢) مقابلة شخصية مع ابنه الملا عارف المدرسي يوم ١٧/ ٥/ ٢٠٠٥م. التوفيق بين الشريعة والطريقة، ورقة الغلاف.

ثانيًا: وضع ترجمة للمؤلف.

ثالثًا: حرَصت بقدر الطاقة على تنقية النص من الأخطاء النحوية واللغوية.

رابعًا: نسبت الآيات القرآنية إلى سورها مع بيان رقم الآية.

خامسًا: خرَّجت جميع الأحاديث النبوية، وضبطت نص الحديث استنادًا إلى كتب الحديث.

سادسًا: وضعت العناوين لكثير من المسائل والمواضيع، ووضعت ذلك بين معقوفتين، هكذا: []، كما وضعت بين المعقوفتَين ما كان من زيادتي تفسيرًا لفهم معنى العبارة ورفع غموضها.

سابعًا: وضعت النص المنقول بين علامتي تنصيص هكذا: «».

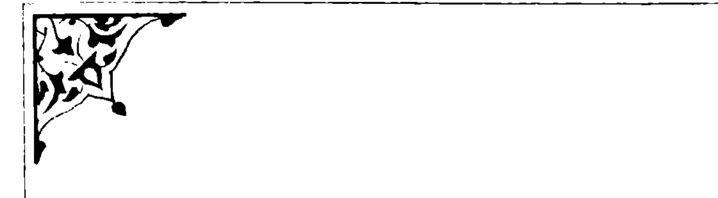
ثامنًا: حاولت تبسيط الرسائل واستخلاصها وبيان مميزاتها وابتكاراتها من خلال إدراج تحقيقات المؤلف في سائر مصنفاته، كـ«الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية»، وحاشيته القيمة على «تفسير الإمام البيضاوي» رحمهما الله، وغيرها من كتب علماء الكلام رضي الله عنهم أجمعين حسب المستطاع.

تاسعًا: وضَّح المؤلف أحيانًا بعض عباراته أو استدرك رفعًا للتوهم، وقال في آخرها: (منه)، فوضعت تلك المنهوات بين قوسَين هكذا: (منه).

عاشرًا: ختمت التحقيق بفهرس المصادر والمراجع.

أرجو أن يكون عملي هذا لوجهه تعالى، ويتقبل مني بمحض فضله، ولله الكمال المطلق وحده، وهو وَليُّ التوفيق.






رسالة العقل




هذا رسالة العقل

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان الله اذا نفخ الروح في بدن الطفل خلق له صفة نورانية باقية من

اول حياته في الدنيا والقبر والقيامة ولم يتجدد بالامثال يدرك بها اذا

وجدت الشروط وارتفعت الموانع الاشياء الجزئية المحسوسة وغيرها

والكلية دينية ودنيوية تسمى علماً اسمياً كلياً وعقلاً وعاقلة ظاهرة اذا

استعملتها النفس الانسانية الظاهرة واحساساً اذا استعملها الروح الحيواني

بها يسمع ويذوق ويبصر ويشم ويلمس ويتخيل اي يدرك المحسوسات

بعد الغيبة ويتوهم اي يدرك المعاني الجزئية المادية كعطشه وجوعه

وعدل وتهديد ويتعقل اي يدرك غير المحسوسات الظاهرة والبا

طنة من المعقولات فاذا توجه واراد ادراك شيء خلق الله له صفة

نورانية يدرك بها خصوص هذا الشيء وتسمى علماً جزئياً اسمياً فا

فالعلم بالمعنى الاول امر واحد وسيلة لادراك كل شيء وعليه يحمل

قول بعض الائمة باتحاد العلم مع تعدد المعلوم والعلم بالمعنى الثاني

متعدد بتعدد المعلومات وعليه يحمل قول بعضهم بتعدد العلم

بتعدد المعلوم وقال في العقائد النسفية اسباب العلم ثلاثة

وضعف دماغه اختلت حواسه الباطنة فلا يحفظ الاشياء وان حفظها فكلما
نسيها سهوا ولذلك اثبتت الفلاسفة والصوفية ومحققوا المتكلمين
والمفسرين والمحدثين كامام الحرمين والغزالي والامام الرازي والبيضاوي
الحواس الخمس الباطنة و[illegible] جعلوها اسبابا للعلم بشيئها ولانها
متشعبات من العقل الكلي الشامل كما لم يعدها جمهور المتكلمين
اسبابا بشيئها فالنزاع لفظي والحق الاول ثم ان المتصرفة باعتبار استعمالها
في المحسوسات فقط او مع المعقولات تسمى متخيلة ومخيلة وباعتبار
استعمالها في المعقولات فقط تسمى متفكرة ومفكرة واذا قيل ان الله
هو الواجب الوجود الخالق المعبود استعمل العقل الروح الحيواني في سماع
هذا اللفظ فلا يقدر على غيره والنفس الانسانية الظاهرة في ادراك
حيثيته ومعانيه و[illegible] واجراء قواعد النحو والصرف والبلاغة والكلام
عليه والنفس الانسانية الباطنة في الايمان به والتقرب به الى الله حتى
تصير تشاهد تلك الصفات بعينها اذ كما ان الحواس توجد للروح الحيواني
كذلك توجد لكل من النفسين لكن بعد تزكية النفس الانسانية الظاهرة
وسماع الذي خطاب يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية
مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي في الدنيا او في القبر او في القيامة
واما قبلها فهي فاقدة الحواس في امور الدين سيما اذا كان الشخص كافرا
وتفقد الباطنة واليه الاشارة بقوله تعالى صم بكم عمي فهم لا يعقلون
هذه تنبيه يجب حفظها لكل طالب علم وفصلنا ذلك في كتبنا الكثيرة
الجلالية وشرحها وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم [illegible]
الى الله [illegible] العالمين [illegible] كتبه [illegible]

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

[العلم الاسمي مصدر الإدراكات][١]

اعلَم أنّ اللهَ إذا نفَخ الروحَ في بدن الطفلِ خلَق له صفةً نورانيّةً[٢] باقيةً من أوّلِ حياتِه في الدنيا والقبر والقيامةِ، ولو بتجدُّدِ الأمثال[٣]، يُدرِكُ بها ـ إذا

(١) مُستخلَصُ رسالةِ العقلِ تتناول دراسةً علميّةً لأسبابِ العلمِ وما يتعلّق به من ذيولٍ، وتُبيّن معنًى عميقًا للعقل وتوجُّه قولَ المتكلِّمين: مَرجعُ كلِّ الإدراكاتِ العقلُ. وتُبيِّن أيضًا مرادَ العلماءِ في أسبابِ العلم من كونِها ثلاثةً مع أنّها أكثرُ، وتَبحَث عن الحواسِ الباطنةِ ووظيفتِها مُمثلةً، وتُشيرُ إلى طريقِ إثباتِها بين الفلاسفةِ والمتكلِّمين، وتُوجِّهُ إنكارَ بعضِ المتكلِّمين لها، وترجِّح الطريقَ الأوفقَ بين إدراجِها في العقلِ أم عَدِّها أسبابًا على حِدةٍ، وتُشير إلى قابليّةِ الروحِ والنفسِ للإحساس سلبًا وإيجابًا، وتُبيِّن المقصودَ من الآيات التي تَنفي السمعَ والبصرَ والشعورَ عن الكافر، وتثبتها للمؤمن.

(٢) وإنّما كانت نورانيّةً؛ لأنّه كما أنّ شرطَ رؤيةِ البصرِ وجودُ نورٍ في محلِّه وإحاطةُ نورٍ بالمرئيِّ، كذلك شرطُ إدراكِ العقلِ وجودُ نورٍ في محلِّه وإحاطةُ نورٍ بمعلومِه، حتّى إنّ الغزاليَّ قال: إنّ العقلَ هو ذاك النورُ أو الصفةُ النورانيّةُ، كما في الإحياء وغيرِه. (منه).

(٣) إشارةٌ إلى أنّ أهلَ الحقِّ يقولون بتجدُّدِ الأعراضِ في كلِّ آنٍ، وغيرهم يقولون ببقائِها. (منه).

ذكَرَ المؤلِّف كثيرًا هذا الموضوع ـ مسألة النور ـ في كتُبِه ورسائِله، منها: الرسالة الجامعة لتحقيق مسألة الكلام على رأي الأشعريّ المخطوطة (ص٩)، فيقول: «... ثمَّ اعلَم أنّ اللهَ تعالى يَنشُر نورًا في جميعِ ذَرّات وجودِ البشرِ الماديّة، ويتَعلّق بجانبِه الروحيّ أيضًا، يحصلُ له بسببِ ذلك النورِ قُوّةٌ في جميعِها يقدِر بها على الإحساسِ والتوهُّمِ والتخيُّلِ والتعقُّلِ، لكن غطاءُ عالَمِ الخلق ـ أي: عالَم المادّة ـ ستَرَ البصرَ إلّا في الباصرةِ، والسمعَ إلّا في =

وُجدَتِ الشروطُ وارتفعتِ الموانعُ ـ الأشياءَ الجزئيّةَ المحسوسةَ وغيرَها، والكليّةُ دينيّةً ودنيويًّا تُسمَّى علْمًا اسميًّا كليًّا وعقلًا[1] وعاقلةً ظاهرةً إذا استَعْملتْها النفسُ الإنسانيّةُ الظاهرةُ، و[تُسمَّى] عاقلةً باطنةً إذا استَعْملَتْها الإنسانيّةُ الباطنةُ، و[تُسمَّى] إحساسًا إذا استعمَلَها الروحُ الحيوانيُّ الذي به الحِسُّ والحركةُ الإراديّةُ.

بها يسمعُ الشخصُ ويذوقُ، ويُبصِر ويَشَمُّ، ويَلْمَسُ ويَتخيَّلُ، أي: يُدرِكُ المحسوساتِ بعد الغَيبةِ، ويتوهَّمُ، أي: يُدرِكُ المعانيَ الجزئيّةَ الماديّةَ، كعطَشِهِ وجوعِه وعداوةِ زيدٍ، ويتعقَّلُ[2]، أي: يُدركُ غيرَ المحسوساتِ الظاهرةِ والباطنةِ من المعقولات[3].

= السامعةِ، وكذا سائرُ الحواسِّ الظاهرةِ، كالذوق إلّا في اللسانِ، والشَّمِّ إلّا في الخيشومِ، أمّا اللمسُ فإنّه ـ لبقاءِ الحياةِ عليها عادةً ـ موجودٌ في جميعِ ذَرّاتِ الوجودِ سوى بعضِ المكانِ، كالظُّفرِ والشَّعر، وستَّرَ الباطنةَ (وهي الحسُّ المشتركُ، والحافظةُ، والواهمةُ، وخزينةُ الخيالِ، والمُتصرِّفة) إلّا في محالِّها المخصوصةِ في الدماغ».

[ويزول هذا الغطاء بوسائل في الدنيا لبعضِ البشر، كالأنبياء والأولياء عليهم السلام، وللمؤمنين في الآخرة، وبعد رفعِ الغطاء يُفسَّرُ الأقوالُ المستعصيةُ والأفعالُ الخارقةُ، أي: إنّ حصول الخوارق ليس على العادةِ، بل بعد زوالِ الغطاء عن النور وإطلاقِها من أسارةِ الماديّات].

(١) هذا العنوان ـ أي: العقل ـ عنوانٌ دائميٌّ لتلك الصفة النورانيّة، أما القيد الأخير ـ من الظاهرة والباطنة وغيرها ـ فيختلف باختلاف المستعمِل؛ فإذا استعملتها النفسُ الظاهرةُ تُسمَّى عاقلةً ظاهرةً، وباعتبارِ استعمالِها من قِبَل النفسِ الباطنة ـ أي: الروح المجرد ـ تُسمَّى عاقلةً باطنةً، وباعتبار استعمالها من قِبَل الروح الحيواني الماديّ تُسمَّى إحساسًا.

(٢) إلى هنا يشترك فيه جميعُ الحيوانات إنسانًا أو غيرَه، والتعقُّلُ مختصٌّ بالإنسان. (منه).

(٣) مثَّل المؤلّف بمثالٍ محسوس لدور النفوس الثلاثة ووظيفةِ كلٍّ منها، فيقول: مثلًا إذا فعَل شخصٌ عبادةً ظاهرةً، فأصلُ كونه في المكانِ من وظيفةِ جوهرِه؛ لأنّ الشخصَ جوهرٌ قائمٌ=

فإذا تولَّد وأراد إدراكَ شيءٍ خلَق اللهُ له صفةً نورانيّةً يُدرِكُ بها خصوص هذا الشيءِ، وتُسمَّى علمًا جزئيًا اسميًا.

= بنفسه، وأصلُ تمكُّنِه وإشغالِه المكانَ من وظيفةِ جسمِه وهيكلِه؛ لأنّ الجسمَ ما يَشغلُ مكانًا، وأصلُ حركاتِه وسكناتِه وأصواتِه في أثناءِ العبادةِ من وظيفة نفسِه الحيوانيّة؛ لأنّ النفس الحيوانيّةِ مبدأ الحسِّ والحركة، فالحركة كلُّها منها تنشأ، وأصلُ الهيئات المخصوصة وترتيبِ الحركات لأفعالِه وأقوالِه من وظيفةِ نفسِه الإنسانيّة الظاهرةِ؛ لأن وظيفتها الإدراك، ومنها يصدرُ ترتيبُ الحركاتِ؛ لأنّ الترتيبَ لا بدَّ له من الإدراك ليَفرقَ بين الحركة العشوائيّة والمرتَّبة.

هذه الأمورُ يشتركُ فيها بنو آدم كلُّهم؛ لذا تصدر الصلاةُ من الفاسق والمنافق بلا خشوعٍ وبلا إخلاصِ النيّةِ، ويمكن صدورُ الصلاةِ من الكافر أيضًا بلا خشوع واعتراف قلبيٍّ؛ لأنّه يشترك مع المؤمن في الأمور المذكورة، لكن أصلُ كونِـها للهِ ونيَّتِه له فيها للروح المُجرَّد، أي: من وظيفةِ الروح، وهو الفارق بين المؤمن وغيره، وهذا الأخير لا يمكن صدورُه من الكافر ما دام كافرًا، ومن ثَمة قال النبيُّ ﷺ: «إنّ اللهَ لا يَنظُرُ إلَى صُوَرِكُم» الظاهرة الماديّة «وأعمالِكُم» الظاهرةِ الخالية من الإخلاص التي هي وظيفةُ الروحِ الحيوانيِّ والنفسِ الأمّارةِ؛ لأنّه ربما يَصدر من غيرِ المؤمن «وإنّما يَنظُرُ إلَى قُلُوبِكُم» المُجرَّدة «ونيَاتِكُم» التي هي وظيفةُ الروح.

والحديث كما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره، برقم (٦٧٠٧) (٨: ١١): «إنّ اللهَ لا يَنظُرُ إلَى أجسادِكُم وَلا إلَى صُوَرِكُم، وَلَكِن يَنظُرُ إلَى قُلُوبِكُم». وَأشارَ بأصابِعِهِ إلَى صَدرِهِ.

ومعلوم أيضًا أن العبادة الظاهرية المكوَّنة من الأفعال والأقوال لو لم تكن مقترنةً بالنيّةِ لله لم تكن عبادةً، والنيّةُ وظيفةُ الروح، فإذن لو لم يكن في الإنسان الروحُ المُجرَّدُ لم يحصل للشخص عبادةٌ؛ لأنّه بدونه لا تتحقّقُ العبادةُ.

وبالتالي فإن من وظيفةِ الروحِ إرجاعَ الهيكلِ الظاهرِ في الأعمال إلى اللهِ بتوجيهِ النيّةِ له تعالى؛ لأنّ الروحَ نفسَها متوجهةٌ دائمًا إلى الله إلّا اذا كانت مغلوبةً للنفس الأمّارة والشيطانِ، فإن غلب الروحُ عليهما تحوّل النفسَ وباقي القُوَى إلى ما يرضي اللهَ تعالى، وهذا ـ أي: تقوية دور الروح على النفسَين الأمارة والحيوانيّة ـ هي الغاية القُصوَى للتصوُّف الحقيقيِّ، لتبديل النيّة من الدنيا إلى الله في كلِّ شيءٍ. يُنظر: الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية للعلامة البالكي (٢: ١٢٢-١٢٣).

فالعلمُ بالمعنى الأوَّل أمرٌ واحدٌ ووسيلةٌ لإدراكِ كلِّ شيءٍ، وعليه يُحملُ قولُ بعضِ الأئمّةِ باتِّحادِ العلمِ مع تعدُّدِ المعلومِ.

والعلمُ بالمعنى الثاني متعدِّدٌ بتعدُّدِ المعلومات، وعليه يُحملُ قولُ بعضِهم [كالماتريدية] بتعدُّدِ العلمِ بقَدْرِ تعدُّدِ المعلوم(١).

وقال في «العقائد النَّسَفيّةِ»: «أسبابُ العلمِ ثلاثةٌ: الحواسُّ السليمةُ، والخبرُ الصادقُ، والعقلُ»(٢). انتهى، فمرادُه بالعلمِ العلمُ الجزئيُّ، وبالعقلِ العلمُ الكليُّ(٣).

---

(١) قال المؤلِّفُ في (رسالة حول الكسب والاختيار) المخطوطة (ص٣): «فإذا أرادَ تصوُّرَ شيءٍ أو تصديقَه توجَّه إليه علمُه الاسميُّ، ويُسمَّى هذا التوجُّهُ عِلمًا حدثيًّا، وقال الماتريديّةُ: لا يكفي هذا العلمُ الكليُّ؛ بل إذا توجَّه إلى المعلومِ أسرى اللهُ تعالى في ذراتِ وجودِه نورًا آخرَ يحصلُ به قوّةٌ جزئيّةٌ أخرَى يَعلم بها خصوصَ هذا الشيءِ، ويُسمَّى هذا عِلمًا اسميًّا جزئيًّا، وهو متعدِّدٌ بتعدُّدِ المعلومات. وعلى هذا [الرأي] متنُ العقائد النسفيّة وشرحها للعلامة الثاني [التفتازاني]؛ حيث أراد بالعلم في قوله: «وأسبابُ العلمِ ثلاثةٌ» هذا العلمَ الاسميَّ الجزئيَّ؛ ولذا فسَّره الشارحُ بصفةٍ تنجلِي... إلخ، لا بصورةٍ حاصلةٍ، و[أراد] بالعقل السببِ الثالثِ العلمَ الكليَّ، كما أفاده المحقِّقون، وأشار له شارحُها بتعريفِ العقلِ بما عرَّف به».

(٢) شرح العقائد النسفية للعلّامة مسعود بن عمر التفتازاني (ص١٧-١٩).
والمعنى: أسبابُ العقلِ الاسميِّ الجزئيِّ ثلاثةٌ: الحواسُّ، والخبرُ الصادقُ، والعقلُ الاسميُّ الكليُّ، وهذه الثلاثةُ تُسمَّى استعدادًا، وهذه الثلاثة أسبابٌ واستعدادٌ للعبد لمواجهةِ علمِ الله تعالى وفيضانِه منه على غيره تعالى؛ كما أشار له في قولِه: «ويُشتَرط عادةً علمُ غيرِ اللهِ بالاستعداد للعلم، ومواجهةِ علمِ اللهِ». الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية للعلامة البالكي (١: ٢٨٦-٢٨٧).

(٣) أجاب المؤلِّف هنا عن سؤالٍ مقدَّر بقوله: فإن قيل: عطفُ العقلِ على ما سبق [من الخبرِ والحواسِّ] يقتضي أنّ إدراكَ الحواسِّ لا يحتاجُ إلى العقل؛ [لأنَّ العطفَ يدلُّ على مغايرةِ المعطوفِ والمعطوفِ عليه]، وهذا يُنافي ما ذكرتَ؛ أنّ الصفةَ النورانيةَ وسيلةٌ لإدراكِ كلِّ شيءٍ.
قلنا: إنّ السببَ المؤثِّرَ العاديَّ بالحقيقة العقلُ، وأمّا الحواسُّ فطُرُقٌ للإدراك (أي: طرُقٌ للإدراك التعقليّ)، لكن للاهتمامِ بها بحسبِ المحلِّ [وأهميَّتِها وظيفةً] جعَلَها أسبابًا. حقيقة البشر لمحمد باقر البالكي، بتحقيقنا (ص٧٦٥).

فإنْ قيل: عطفُ العقلِ على ما سبق يقتضي أنّ إدراك الحواسّ لا يحتاجُ إلى العقلِ، وهذا يُنافي ما ذَكرْتَ. قلنا: أجاب عنه شارحُه بأنّ السببَ المؤثِّرَ العاديَّ بالحقيقةِ العقلُ، وأمّا الحواسُّ فطُرُقٌ للإدراكِ، لكنْ للاهتمامِ بها جَعَلَها أسبابًا، وفصَّل حقَّ التفصيلِ(١).

---

(١) **العقل بين الإفراط والتفريط:**
العقل المتعارَف ليس كلَّ شيءٍ وليس لا شيئًا، بل هو وسيلةٌ في عمليّة الإدراك لكن ليس مستقـلًّا، بل احتاج إلى الحواسِّ في المحسوسات، وإلى الخبر في الغيبيّات للوصول إلى اليقين، وهذه القاعدةُ تُعَدُّ منهجًا من مناهج المعرفة.
لماذا أنّ العقلَ هو الأداةُ لإدراكِ كلِّ مجهولٍ وخافيةٍ، لكن ليس مباشرًا بل بوسيلةِ غيره؟ لأنّ المجهولَ الَّذي نريد أن ندرِكَه أحدُ شيئَين:
إذ هو إما أن يكونَ من المحسوساتِ الخاضعةِ لمنهجِ التجرِبةِ والمشاهدةِ كالمحسوسات الظاهرة، أو يكون من الغيبيّاتِ التي لا تخضَع لهذا المنهج، أي: لا يمكن أن تقعَ تحت سلطانِ أيٍّ من الحواسِّ التي يتمتَّع بها الإنسان، كالمجهولاتِ الغائبةِ في الماضي السحيق، أو الآتي البعيد، دون أن يكونَ بينك وبينها أيُّ جسورٍ من الآثار بالنسبة للمجهولاتِ الماضية، أو أيُّ جسورٍ من المقدمات بالنسبة للمجهولاتِ المقبلة الآتية.
وبالنسبة لِكِلا هذَينِ النوعَين، فإنّ العقلَ لا يقوى وحدَه على اجتذابِ الحقيقةِ وكسبِها وإدراكِها سليمةً صافيةً من الريب.
أمّا الأشياء الغيبيّة فلا بدَّ من الاستعانة بالخبر، والأشياءُ الماديّةُ الخاضعةُ للحسِّ، فلا بدَّ فيها مع العقلِ من الاستعانةِ بالتجربةِ والمشاهدةِ، العقلُ هو الأداةُ الباحثةُ والمنقِّبةُ، والتجربةُ الحسيّةُ هي مقياسُ الدقّةِ في الفهمِ وميزانُ الصوابِ والخطأ فيه، ومهما أوغل العقلُ في البحث والتنقيب، واقتنـصَ النتائجَ وعـاد بالأحكام؛ فلسوف تبقى الريبةُ حائمةً حولها، ولسوف يظلُّ احتمالُ الخطأ والصواب واردًا في حقِّها، حتى يدعَمَ الباحثُ أحكامَهُ ونتائجَهُ بالتجربة الحسيّةِ.
واحتياجُ العقل في فَهمِ أشياءَ ماديّةٍ إلى مؤيِّداتِ التجربةِ الحسيّةِ ـ كان ولا يزال ـ محلُّ اتِّفاقٍ عند سائر الباحثين والعلماء، ولا نحسب أنّ أيَّ خلافٍ أو جدلٍ يمكن أن يتسرَّبَ إليه.
وباتجاهٍ عكسيٍّ، نرى ضرورةَ العقل في عمليّة المعرفة؛ إذ عمليّةُ الحواسِّ والخبر الصادق متأخرتان عن عمليّة العقل؛ إذ صحةُ النسبة متوقفةٌ على صحةِ المعنى الَّذي اشتمل عليـه =

= القرآنُ الكريمُ أو غيرُه من الأخبار الصادقة، وذلك بمطابقة الأحكام الواردةِ فيه للواقع، وثبوتُ صحّة ما ورَد فيه لا يمكن أن يكونَ بنفسِ القرآنِ الكريم منعًا للمصادرةِ؛ بل بالاعتماد على غيره، وهو العقلُ؛ إذ لا شيءَ متاحٌ لنا يمكن الاعتمادُ عليه في هذا الباب غيرَ العقل.
وبهذا نفهم بالضرورة مدى الحاجة للعقل في إثباتِ صحّةِ الشريعة الإسلاميّة، كما يمكننا أن نَفهَمَ أيضًا قولَ بعضِ السادة الأشاعرة والماتريديّةِ: «يجب تقديم العقل على النقل»، أي: في إثباتِ صحّة الخبر؛ وذلك لأنّ صحّةَ القرآن الكريم ونسبتَه لله تعالى لا يمكن أن تكونَ إلّا بالعقلِ؛ فهو مقدَّمٌ عليه من هذه الناحية لا مطلقًا.
والقولُ السابق يختلف تمامَ الاختلاف مع ما ذَكره صاحبُ جمع الجوامع (١: ٩٢): «وحكَّمتِ المعتزلةُ العقلَ»؛ لأنّ القول الثاني يَجعلُ العقلَ حاكمًا علَى الشرع، دون الأوّل.
وكما لا يَخفَى على أهلِ البصائر أنّ «وجوبَ تقديمِ العقلِ على النقلِ» متقدِّمٌ في الذِّهنِ فقط على المدلول استدلالًا؛ لأنّ الدليلَ سابقٌ على المدلول إثباتًا.
وأمّا في الرتبة المعنويّةِ فقد يكون المدلولُ أشرفَ من الدليل؛ بل وقد يكون المدلولُ متقدِّمًا على الدليل في الخارج أيضًا، كما أنّ القرآنَ والأحاديث النبويّة الشريفة المدلولَين أشرف من العقل الدالِّ على صحتِهما.
فلا بدَّ أن ننظرَ إلى العقل بهذه النظرةِ الوسطيّةِ؛ لا هو كلُّ شيءٍ، ولا هو في حيِّزِ العدم، خلافًا للماديِّين والسوفسطائيِّين، كما سيأتي.
هناك ملاحظتانِ تُبيِّنانِ الإفراطَ والتفريطَ في شأن العقل:
الملاحظةُ الأولى: عدم حصرِ العلمِ في المحسوسات فقط؛ فالمنهجُ التجريبيُّ منهجٌ متَّفقٌ عليه بين العقلاء، لكن القانون المنكَّسِ المقلوب لدى الفلاسفة الوجوديين ومَن نحا نحوهم، ويظلُّ ـ للأسف ـ قائمًا، والَّذي يقول بكلِّ جرأةٍ وصراحةٍ: إنّ التجاربَ الحسيّةَ هي وحدها العلمُ، أمّا الدرايةُ العقليّةُ فوهمٌ، ولا علاقةَ لها بالعلم قطُّ! فحصرُ العلم في جزءٍ صغيرٍ منه هو التجريبيّاتُ فقط ظلمٌ أيّما ظلمٍ ارتُكِب في حقِّ العلم.
هذا تفريطٌ وتنقيصٌ من شأنِ العقل، ولا بدَّ أن ندركَ هذه الحقيقة المنطقيّة، وفي الوقت نفسه كان ينبغي أن لا يخفى تطبيقُ هذه القاعدة المنطقيّة على الفلاسفة الوجوديين ومَن شابههم، ولكنَّها تظلُّ ـ ويا للأسف ـ خفيّةً إلى اليوم، حتى بالنسبة إلى كثيرٍ من العلماء والفلاسفةِ في هذا العصر.
الملاحظةُ الثانية: تحديدُ مجالِ العقل ومطابقةُ معلوماتِه بالواقع، فالمنهج الخطير العكسيُّ=

[نور العقل وموانع ظهوره]

ثمَّ إنّ العقلَ بالمعنى الأوَّل سارٍ ـ أي: منتشرٌ ـ في جميعِ ذرّاتِ البدن ظاهرِها وباطنِها، وفي[١] النفوسِ الثلاثةِ: الحيوانيّةِ، والإنسانيّةِ الظاهرةِ التي بها إدراكُ العلومِ والصنائعِ كلِّها، والنفسِ[٢] الإنسانيّةِ الباطنة التي بها العبادةُ والقرْبُ من اللهِ وسائرُ وظائفِ الإسلام، إلا أنّ الإنسانَ ـ لشدّةِ احتياجِه إلى اللامسةِ ـ بقِيَتْ سرايتُها إلّا في الظُّفرِ والشَّعر والسِّنِّ، والقلبِ والكُلْيةِ، والكَبِدِ والطِّحالِ والرِّئةِ.

وغَطَّى ظلُماتُ عالَمِ المشاهَدةِ الحواسَّ الأخَرَ ظاهرةً وباطنةً، لكنَّ اللهَ بمحضِ فضلِه أبقى البصرَ في العينَين، والسمعَ في الأُذُنَين، والشَّمَّ في الخيشوم،

= ـ مما سبَق ـ هو خطورةُ جعلِ الحقائق الموجودةِ في الواقع موجوداتٍ نسبيّةً ذهنيّةً، وهذا مرفوضٌ تحت أيِّ اسمٍ كان، فكان هناك أناسٌ في الفلسفة اليونانيّة سُمُّوا بالسوفسطائيِّين مكوَّنةٌ من العنديّةِ والعناديّة واللاأدريّة، فالطائفةُ الأولى ـ التي هي المعنيّة بالنسبة لدراستنا ـ تقول: كلُّ شيءٍ حسب زعمِ الإنسان؛ فإن اعتقد أنّ الماءَ حجرٌ فحجرٌ، وهكذا، أي: لا يمكن عند هؤلاء وجود حقيقة واقعيّة يكون مقياسًا ومرجعًا في الفرق بين الحق والباطل، ويُقاس به ما في الذِّهن، بحيث إن طابق ما في الذهنِ الواقعَ فحقٌّ وصدقٌ، وإن لم يطابق فباطلٌ وكذبٌ. **وهذه النظرة إلى العقل إفراطٌ في حقِّ العقل وتجاوزٌ به عن حدوده**، وبالتالي هذه حملةٌ على الإنسانيّة وسحقٌ لجهودها الجبارة عبر التأريخ؛ بحيث يُنكَر كلُّ ما أتت به لأنّه ليس إلّا تصوراتٍ ذهنيّةً لا واقعَ يُصدِّقهم، وهذه أرضٌ خصبٌ لإنكارِ كلِّ ما يحلو عند أرباب النسبيّة! **هذه الرسالة تؤكّد على ضرورةِ العقل وضرورةِ الحواس والعلاقةِ بينهما.**

(١) عطفٌ على قولِه: «في جميعِ ذرات البدن»، أي: إنّ العقلَ بالمعنى الأوَّل سارٍ ومنتشرٌ في النفوسِ الثلاثةِ: الحيوانيّةِ، والإنسانيّةِ الظاهرةِ، والنفسِ الإنسانيّةِ الباطنة.

(٢) عطفٌ على ما سبَق، وعبَّر عن التعلُّقِ التجرُّديِّ بالسريان بسببِ عطفِ النفس الباطنةِ على النفسِ الأمارة والنفسِ الحيوانيّةِ، وهما ماديَّتان، فقال: إنّ العقلَ بالمعنى الأوَّل سارٍ ومنتشرٌ في النفس الباطنةِ، أي: في الروح المجرَّد، والروحُ المجرَّدُ عن المادّة ليس ماديًّا حتى يسريَ النورُ فيه، بل العقلُ متعلّقٌ به تعلُّقًا تجرُّديًّا.

والذَّوقَ في جِرْمِ اللسان، و[أبقى] الحواسَّ الباطنةَ في المحالِّ الآتي ذِكرُها.

[ما يترتب على النور الساري]

ولهذه السرايةِ قال الإمامُ الأشعريُّ(١): يجوز أنْ يُحَسَّ بكلِّ حاسّةٍ محسوساتُ الحواسِّ الأُخَر، وسَمِع(٢) سيِّدُنا موسى عليه السلام كلامَ اللهِ بجميعِ ذرّاتِ وجودِه من غيرِ مقابلةٍ ولا جهةٍ ولا كيفٍ، ويَرى(٣) المؤمنون والمؤمناتُ اللهَ تعالى في الجنةِ ويسمعون كلامَه بجميعِ ذرّاتِ الوجودِ من غيرِ مقابلةٍ ولا جهةٍ ولا كيفٍ(٤).

[تركيب الدماغ ومحل الحواس الباطنة]

ثُم اعلَمْ أنّ الدماغَ(٥) - وتُسمَّى بالفارسيّةِ مغزسر - كرةٌ مركَّبةٌ من نِصفَيْ

---

(١) هو عليُّ بنُ إسماعيلَ بنُ إسحاقَ أبو الحسن، من نَسلِ الصحابيِّ الجليلِ أبي موسى الأشعريِّ رضي الله عنهما، مؤسِّسُ مذهبِ الأشاعرة، كان سلطانَ أئمةِ المتكلِّمين والمجتهدين في الأصول، وُلِد في البصرة عام (٢٦٠هـ)، وتلقَّى مذهبَ المعتزلةِ وتقدَّم فيه، ثمَّ رجَع وجاهَد بخلافهم، تُوفِّي ببغدادَ عام (٣٢٤هـ)، وله مصنَّفات قيلَ: بلَغت ثلاثَ مئةِ كتابٍ، منها: الردُّ على المجسِّمة، ومقالاتُ الإسلاميِّين، والإبانةُ، ومقالاتُ الملحدين والردُّ على ابنِ الراونديِّ، وغيرُ ذلك. يُنظر: طبقات الشافعية (١ : ٢٨)، وَفيات الأعيان في أنباء أبناء الزمان لابن خَلِّكان (١ : ٣٢٦).

(٢) عطفٌ على قولِه: «قال الإمام»، أي: ولهذه السِّرايةِ سَمِع... إلخ.

(٣) عطفٌ على قولِه: «قال الإمام»، أي: ولهذه السِّرايةِ يَرى المؤمنون... إلخ.

(٤) تفسيرُ الأقوالِ المستعصيةِ والأفعالِ الخارقةِ مَبنيٌّ على النورِ المذكورِ، لكنه ليس على عمومه، بل بعد رفعِ الغطاء عليه وإطلاقِه من أسارةِ النفسِ الأمارة بالسوء وظلمةِ البدنِ، **ومَن لم يَعلَم مرادَهم وقَع في حَيصَ بَيصَ.**

(٥) وهنا لا بدَّ من وقفةٍ؛ لننظرَ إلى المحاكمة بين المؤلِّف وبين العلامة التفتازاني حول الحواسّ الباطنة؛ فالثاني يُنكرها، والأوّل يوضِّح إنكارَه؛ وذلك بتحريرِ محلِّ النزاع في التقرير التالي: ولعلَّ هذا مرادُ المتكلِّمين في نفيِهم الحواسَّ الباطنةَ، كما أشار له شارح العقائدِ النسفية =

كرةٍ، نِصفُها المقدَّمُ في مقدَّمِ الرأسِ، ونِصفُها المؤخَّرُ في مؤخَّرِه، وفي ثِخْنِها ـ أي: في داخِلِها ـ ثلاثُ كُراتٍ صغيرةٍ، كلٌّ منها مركَّبةٌ من نِصفَيْ كُرةٍ، بحيث لو تفاصَلَ نِصفا الكرةِ الكبيرةِ وقَع نِصفٌ من كلٍّ منها في نِصفٍ من الكبيرةِ.

فالنصفُ المقدَّمُ من الكرةِ الصغيرةِ السافلةِ محلُّ الحسِّ المشتَرَك، ونصفُها المؤخَّرُ محلُّ الخيالِ، وجميعُ الكرةِ الوسطيّةِ محلُّ المتصرِّفةِ، والنصفُ المقدَّمُ من الكرة العاليةِ محلُّ الوهمِ، ونصفُها المؤخَّرُ محلُّ الحافظةِ.

= بقوله: «وأمّا الحواس الباطنةُ التي يُثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائِلُها على الأصولِ الإسلامية». شرح العقائد النسفية للعلامة التفتازاني (ص٢١).

يعني كيفية إثباتها لا يستقيمُ مع الأصول العقائديّة من (أنّ اللهَ فاعلٌ مختارٌ)، أي: ليستِ الحواسُّ وسيلةً إعداديةً كما زعمتِ الفلاسفةُ، بل وسائلَ عاديّةً كسائر الوسائلِ.

وإنكارُ بعضِ المتكلِّمين للحواسِّ الباطنةِ إنكارٌ لطريقةِ إثباتِها، لا بمعنى أنها غيرُ موجودةٍ قطعًا؛ لوجود آثارها البديهيّةِ، كما ذكَرنا وسيأتي، على أنّ العلامةَ التفتازانيَّ نفسَه يُثبت الحواسَّ الباطنةَ في كتابِه شرحِ المقاصد (٢: ٢٢)، فيقول: «وأمّا الحواس الباطنة فهي أيضًا ـ على حسبِ ما وجدناه ـ خمسٌ وإنِ احتمَلَ إمكانُ غيرِها».

ثم ذَكَر العلامةُ البالكيُّ الخلافَ بين البلغاءِ والمتكلِّمين، ووفَّق بينهما، فقال:

إنّ المرادَ **بالحسِّ** في بحثِ المشبَّهِ والمشبَّهِ به المحسوساتُ الظاهرةُ (جميعُها) في وقتِ حضورِ الصورةِ فيها.

وإنّ المرادَ **بالخيالِ** ـ الذي يُستفاد من بعضِ عباراتِهم ـ أعمُّ من الحس المشترك والخزينةِ التي هي الخيالُ، ومن الواهمةِ، والحافظةِ التي هي خزينة للواهمة، (يعني الخيال عند البلغاء يشمل كافّةَ الحواسِّ الباطنةِ سوى المُتصرِّفة، والحسُّ عندهم يشمل المحسوساتِ الظاهرةَ كلَّها).

وإنّ المرادَ بالعقل ـ الذي يُستفاد من بعضِ عباراتهم ـ أعمُّ من التعقلِ والتوهُّم، وليس المراد بالعقل الصورةَ التعقليّةَ فقط.

إذن عدمُ ذكرِ الواهمة في عبارةِ البلغاء بسبب اندراجِها في العقلِ أو في الخيال لا عدمُه رأسًا.

نقَلتُ هذا البحث من الفارسيّة إلى العربيّةِ في **رسالة تركيب مَغزِسَر «تركيب الدماغ»** المخطوطة للمؤلّف (ص٢).

[وظيفة الحواس الباطنة]

ووظيفةُ الحسِّ المشتركِ أمران: كونُها خزينةً للمحسوساتِ الظاهرةِ جميعِها، وإدراكها بعد غيبتها عن الحواس الظاهرةِ. ووظيفةُ الخيال أمران: حفظُ ما في الحسِّ المشتركِ عن الزوال، وحفظُ ترتيبه.

مثلًا: إذا رأيتَ زيدًا بِسَنَتَين قبل هذا الزمان، وعَمرًا قبْلَه بِسَنةٍ؛ فإنْ تذكَّرتَهما مع هذا الترتيب فهذا علامةُ اختزانِ الحسِّ المشتركِ لهما، و[علامةُ] حفظِ الخيالِ لهما ولترتيبهما، وإنْ نَسيتَهما أو أحدَهما فهو إمّا لعدم اختزانِ الحِسِّ المشتَرَك ـ في أول الأمر ـ أو عدَمِ حفظِ الخيالِ لهما بعد اختزان الحسِّ المشترك، وإنْ تذكَّرتهما لكن نسيتَ الترتيبَ فذلك لعدمِ حفظِ الخيالِ له[1].

ووظيفةُ الوهمِ أمرانِ: إدراكُ المعاني الجزئيّةِ الماديّة، وتُسمَّى وجدانيّاتٍ، واختزانُها منها. ووظيفةُ الحافظةِ: حفظُ ما في الوهمِ، وحفظُ ترتيبِه؛ فهي للوهم كالخيالِ لحسِّ المشتَرَكِ.

مثلًا: إذا أدركتَ عداوةَ زيدٍ لك بِسَنَتَين قبْلَ هذا [الزمان] وعداوةَ عمروٍ بسنةٍ قبلَ هذا [الزمان]؛ فإنْ تذكَّرْتَهما كذلك فقَدْ بَقِيا في الوهمِ وحفِظهما الحافظةُ، وإنْ نسيتَهما أو أحدَهما فذلك إمّا لعدم اختزانِ الوهم ـ في أول الأمر ـ وإمّا لعدمِ حفظِ الحافظةِ ـ بعد اختزان الوهم ـ وإنْ نسيتَ الترتيبَ فقط فذلك لعدمِ حفظِ الحافظةِ[2].

---

(١) لأنّ حفظَ الترتيبِ وظيفةُ الخيال؛ ومِن ثَمّة إذا رأيتَ شخصَين متعاقبَين تَحضُر صورتُهما مع علمِك بتَعاقُبِ رؤيتِهما، وهذا الخزنُ والحفظُ والترتيبُ لصورِ المحسوساتِ بعد غيبتِها عن الحواسّ الظاهرةِ دليلٌ على وجودِ ما يَحفَظها، وهي الحواسُّ الباطنةُ.

(٢) لأنّ حفظَ ترتيبِ الوجدانيّات وظيفةُ الخيال، وهذا الإدراكُ وحفظُ ترتيبِها لصورِ الوجدانيات دليلٌ على وجودِ ما يُدركها ويَحفَظها، وهي قوةُ الواهمة وقوةُ الخيال.

ووظيفةُ المتصرِّفةِ أمران: تركيبُ المحسوساتِ الظاهرةِ أو الباطنةِ، أو المعقولاتِ بعضِها من بعضٍ، أو تحليلُها[١] إما صادِقَين أو كاذِبين.

مثلًا: في الحسِّ المشترَكِ بياضُ وجهِ زيدٍ وصُفرةُ وجهِ عمروٍ، وفي الوهمِ صداقةُ الأوَّل ـ أي: زيدٍ ـ وعداوةُ الثاني ـ أي: عمروٍ ـ وفي العاقلةِ مفهومُ الجزئيِّ والكليِّ.

فإنْ قالتْ: زيدٌ جزئيٌّ أبيضُ الوجه صديقٌ لي، وليس أصفرَ الوجهِ ولا عدوٌّ لي، فالإيجابُ تركيبٌ صادقٌ، والسلبُ تحليلٌ صادقٌ[٢].

وإذا قالت: زيدٌ كليٌّ وعدوٌّ لي وأصفرُ الوجهِ، وليس بجزئيٍّ ولا صديقٍ لي ولا أبيضَ، فالسلبُ تحليلٌ كاذبٌ، والإيجابُ تركيبٌ كاذبٌ[٣].

والحاصلُ أنّ الحواسَّ الظاهرةَ والباطنةَ والقوى المحرِّكةَ بمنزلةِ الجُندِ والمتصرِّفة بمنزلةِ الأميرِ، والروحُ الحيوانيُّ والإنسانيّةُ الظاهرةُ والباطنةُ بمنزلةِ السلطانِ، لكن ربَّما تغلَّبَ المتصرِّفةُ السلاطينَ إمّا لعدمِ مساعدةِ الآلاتِ، أو لشُبهةٍ، أو لإغواء الشياطينِ.

مثلًا: إذا مَرِض الشخصُ وصار صَفراويًّا لَيُدرِكُ مرارةَ العسلِ ويتسلَّمُها الحسُّ المشترَكُ، وكان في عاقلةِ الشخصِ أنّ كلَّ عسلٍ حلوٌ؛ فإنْ راعتِ

---

(١) التركيبُ هنا: عبارةٌ عن إثبات شيءٍ لشيءٍ، وهو القضايا الموجبةُ. والتحليلُ: عبارةٌ عن نفي شيءٍ عن شيءٍ، وهو القضايا السالبةُ.

(٢) أي: أَخَذ من الحسِّ المشترك الصورةَ الصحيحةَ، ومِن الواهمةِ المعنى الوجدانيَّ الصحيحَ، ومن العاقلةِ المعقولَ الصحيحَ.

(٣) لأنها جعَلتِ الكواذبَ قضيّةً موجبةً، وجعلَتِ الصوادقَ قضيّةً سالبةً، والعكس هو الصحيحُ، أي: أَخَذ من الحسّ المشتركِ الصورةَ الكاذبةَ، ومِن الواهمةِ المعنى الوجدانيَّ الكاذبَ، ومن العاقلةِ المعقولَ الكاذبَ.

المتصرِّفةُ تلك الكُليّةَ عَلِمتْ أنّ مرارةَ العسلِ لاختلالِ ذائقتِه، وقالتْ: هذا العسلُ حلوٌ في ذاتِه مُرٌّ في ذائقتِه، وإنْ زَعمَتْ أنّ العسلَ مُرّةٌ في ذاتِه، وإدراكُ الحلاوةِ في المرّاتِ السابقةِ إنما كانتْ بواسطةِ غيرِ العسَلِ، قالتْ: كلُّ عسلٍ مُرٌّ لا حُلوٌ، فغَلِطتْ وأغلطتِ النفوس الثلاثة[1].

وبالجملة؛ بناءُ الوساوسِ والأفكارِ الواهيةِ والخيالاتِ الباطلةِ وتركيبِ المعدومات كجبلِ زئبق و[تركيبِ] الممتنعات كشريكِ الباري، واجتماعِ النقيضَين على غلَطِ المتصرِّفةِ في التركيبِ والتحليلِ، وهذا معنى قولِهم: العقلُ المشوبُ بالوهم، فالمرادُ بالوهمِ [هنا] غلَطُ المتصرِّفةِ[2].

ومَن قال: إنّ المراد به الوهمُ السابقُ [أي: المُدرك للوجدانيات] فإنما هو لأنّ تلك الحواسَّ بمنزلةِ المَرايا المتقابلةِ، في كلٍّ منها صوَرُ ما في غيرِها، فما في المتصرِّفة يحصلُ في الوهمِ[3]، فمَن سخَّر المتصرِّفةَ للعاقلةِ فاز بسعادةِ الدارَين، ومَن عكَس خَسِر فيهما.

---

(١) أي: الروحُ الحيوانيُّ، والإنسانيّةُ الظاهرةُ، والباطنةُ.

(٢) أي: قد تكون تلك الصفةُ النورانيةُ التي تُسمَّى عقلًا مشوبةً بتغليطِ المتصرفةِ؛ إذِ القوةُ الإدراكيّة الإحساسيّة لدى الروحِ الحيوانيِّ راجعةٌ إلى العقل الاسميِّ المبدأ لجميع الإدراكات. والقوة الإدراكيّة للتعقُّلات لدى النفسِ الإنسانيّةِ الظاهرةِ ـ أي: النفس الأمارة بالسوء ـ راجعةٌ إلى العقل الاسميِّ المبدأ، والقوة الإدراكيّة للتقربِ والعرفان لدى النفسِ الباطنةِ ـ أي: الروحِ المجرَّدِ ـ راجعةٌ إلى العقل الاسميِّ المبدأ، لكن هذه النفوس قد تكون مغلوبةً والمتصرفةُ غالبةً، فإذا كانت غالبةً انعكستِ المسألةُ واستعملتِ المتصرفةُ قوى النفوس بطريقٍ غير صحيحٍ، وهذا التغليط يُسمَّى وهمًا، ويحتاجُ الشخصُ إلى مجاهدةِ النفسِ وتزكيتِها لنجاةِ نفسه لتلك الأسارة.

(٣) ليس المرادُ بالعقل هنا القوةَ العاقلة التي من شأنها معرفةُ المعقولات فحسبُ، بل المراد القوةُ المدركةُ كلُّها بعد أسارتِها لدى المتصرِّفةِ وتغليطها إيّاها، أي: أسارةُ الروحِ الحيوانيِّ التي وظيفتُها الإحساسُ والحركة، وأسارةُ الروحِ الإنسانيِّ الظاهريِّ الماديِّ الأمّارةِ بالسوء التي وظيفتُها العلومُ والصناعاتُ، وأسارةُ الروحِ المجرَّدِ عن المادّةِ التي وظيفتُها إخلاصُ =

[تحقيق في وجود الحواس الباطنة]

إذا عَلِمتَ ذلك، فاعْلَم أنّه كما إذا اختلَّ بالمرضِ محلُّ الحواسِّ الظاهرةِ اختلَّتْ هي [أي: الحواس الظاهرة].

مثلًا: إذا عَمِي العينُ زال البصرُ، كذلك إذا اختلَّتْ محالُّ الحواسِ الباطنةِ اختلَّتْ هي، مثلًا: إذا كَبِرَ الشخصُ وضعُفَ دماغُه اختلَّتْ حواسُّه الباطنةُ، فلا يَحفظ الأشياءَ، وإنْ حَفِظها تكلُّفًا نَسِيَها سريعًا.

ولذلك [أي: لاختلالِها باختلالِ محالِّها] أثبتتِ الفلاسفةُ[1]، والصوفيّةُ،

= النيّة لله في كلِّ تصرُّفٍ بشرطِ غلَبتِه على النفسِ الأمّارةِ؛ ذلك لأنّ القوَى المدركةَ من الحواسِّ الظاهرةِ، والباطنةِ، والقوةِ العاقلةِ كلها راجعةٌ إلى ذلك النورِ المسمَّى بالعقل وشُعبةٌ منه.

أي: إذا انعكستِ القوةُ الواهمةُ بالوجدانيات الكاذبةِ لدى المتصرِّفةِ تُسمَّى الواهمةُ حينئذٍ العقلَ المشوبَ بالوهم، أي: الواهمةُ المشوبةُ بتغليطِ المتصرِّفة؛ لأنّ الوجدانيّات راجعةٌ إلى العلم الاسميِّ المبدأ، وإذا انعكستِ القوةُ العاقلةُ بالتعقُّلاتِ الكاذبةِ تُسمَّى العاقلةُ حينئذٍ العقلَ المشوبَ بالوهم، وكذا سائرُ الحواسِّ.

إذن كان المرادُ بالعقل في قولهم: «العقلُ المشوبُ بالوهم» العلمَ الاسميَّ الشاملَ للمدركاتِ كلِّها؛ فكلُّها تتعرَّضُ لتغليطِ المتصرِّفة.

(١) وهنا يُسأل: ألا يكون القولُ بالحواس الباطنة لدى المحقِّقين من المتكلِّمين تقليدًا لِما قاله الفلاسفة؟

فالجواب: ليس القولُ بالحواس الباطنة تقليدًا لِما قاله الفلاسفة؛ بل هناك خلافٌ جوهريٌّ بين الفلاسفة والمتكلِّمين من المسلمين في طريقةِ إثباتِها؛ فإنّ الفلاسفةَ جعَلُوا الحواسَّ الظاهرةَ والباطنةَ وسيلةً إعداديةً، وغيرهم من أهلِ المِلَل جعلوها وسيلةً عاديةً.

فالوسيلةُ الإعداديةُ عندهم بمعنى أنّه لا يَقدِر اللهُ أن يخلُق الأثرَ بدونِ تلك الأسبابِ، ولا يقدِرُ أن لا يخلقَها مع وجودِها؛ لأنّ اللهَ عندهم موجَبٌ لا مختارٌ، تعالى اللهُ عن ذلك علُوًّا كبيرًا، أي: إنّ الله عندهم ليس له إرادةٌ يفعل بها ما يشاء؛ بل الأمورُ عندهم موقوفة على =

ومحقِّقو المتكلِّمين والمفسِّرين والمحدِّثين(١) ـ كإمامِ الحرَمين(٢)، والغزاليِّ(٣)، والإمامِ الرازيِّ(٤)، ....

= العلّةِ والمعلولِ، فالآثار معلولٌ، ولا بدَّ له من العلةِ التامّة ـ وهي العلةُ الأوليّة المنحصرةُ في الله ـ والثانويّة، وهي العللُ الأخرى.

فإن لم تتحقَّقِ العِللُ الثانويّةُ لم تتحقَّقِ النتائجُ والآثارُ، وإن تحقَّقت تحقَّقتِ النتائجُ، فالإدراكُ هنا آثارٌ لا يمكن بدونِ الأسباب، أي: بدونِ الحواسِّ.

وهذا الزعم مردودٌ لدى المسلمين، بل وأهل الملَل؛ لأنّ اللهَ تعالى عندهم مختارٌ، له أن يخلقَ الأثرَ بدون الأسبابِ، وله أن لا يخلُقَها مع وجودِ الأسباب، كما هو حاصلٌ في نارِ سيِّدنا إبراهيم؛ فالنارُ علّةُ الإحراقِ، فمع وجودها لم يخلُقِ اللهُ الإحراقَ، وأسبابُ البرودةِ منتفيةٌ في تلك النار مع أنّ البرودةَ مخلوقةٌ فيها.

وعلى هذا البيان يكون الفرق جليًّا في طريقِ الإثبات للحواس الباطنة بين الفلاسفةِ والمتكلِّمين؛ فالتحفُّظ من قِبَلِ بعضِ المتكلمين من القول بالحواسِّ الباطنة إنّما هو الخوفُ من الاختلاط، كما مرَّ.

(١) أي: أثبت محقِّقو المفسرين والمحدِّثين.

(٢) إمام الحرمين: هو عبد الملك بن الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني ثم النيسابوري، ضياء الدين الشافعيُّ، وُلِد سنةَ (٤١٩هـ)، وهو صاحبُ التصانيف الشهيرة، منها: الشامل في أصول الدين، والبرهان في أصول الفقه، ومدارك العقول، تُوفِّي سنةَ (٤٧٨هـ) ودُفِن في داره. يُنظَر: سير أعلام النبلاء (١٨: ٤٦٨)، هدية العارفين (١: ٦٢٦).

(٣) الغزالي: هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، أعجوبة العصر، حُجة الإسلام ومَحَجة الدين، أبو حامد الغزالي، جامع أشتات العلوم والمبرز في المنقول منها والمعقول، وُلِد في «طابران» قصبة «طوس» بخراسان سنة (٤٥٠هـ)، وله نحو مِئتَي مصنَّف؛ منها: إحياء علوم الدين، والمستصفى، وجواهر القرآن ودرره، والبسيط، والوسيط، والوجيز في الفقه الشافعي رضي الله عنه، وتهافت الفلاسفة، والمنقذ من الضلال، تُوفّي سنة (٥٠٥هـ). يُنظر: طبقات الشافعية الكبرى (٦: ١٩٤)، وشذرات الذهب (٤: ١٠)، تبيين كذب المفتري (ص٣٠٠-٣٠٦)، وَفيات الأعيان (١: ٤٦٣).

(٤) الفخر الرازي: أبو عبدِ الله فخرُ الدين محمد بنُ عمرَ بنِ الحسين التميمي البكري الرازي، وُلِد =

والبيضاويّ[١] ـ الحواسَّ الباطنةَ وجعَلوها أسبابًا للعلمِ برأسِها، ولأنّها شُعْباتٌ من العقلِ الكليِّ الساريِّ كما مرَّ، ولم يَعُدَّها جمهورُ المتكلِّمين أسبابًا برأسها، فالنزاعُ لفظيٌّ، والحقُّ [الرأي] الأوّلُ[٢].

= في (الريّ) سنة (٥٤٤هـ)، وتُوُفِّي في (هُراة) سنةَ (٦٠٦هـ)، فقيهٌ شافعيٌّ، ومن أئمّة الأشاعرةِ البارعين في الكلام، وله مصنَّفاتٌ، منها: مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، والمطالبُ العالية من العلم الإلهيِّ. يُنظر: وَفيات الأعيان (٤: ٢٤٨)، شذرات الذهب (٥: ٢١)، طبقات الشافعية (٨: ٨١)، الأعلام (٦: ٣١٢).

(١) هو الإمام ناصرُ الدين أبو الخير، عبدُ الله بنُ عمرَ بنِ محمد بن علي البيضاويُّ، وُلِد في بلدة «البيضاء» قرب شيراز في بلاد فارس، وإليها يُنتسَب، بَرَع في الفقه وأصوله وفي التفسير، تولَّى قضاءَ شيرازَ، وكان شديدًا في الحق فعُزِل عن القضاء، فانتَقل إلى مدينةِ تبريز مشتغلًا بالإفتاء والتدريسِ والتصنيف إلى أن وافاه الأجلُ فيها سنةَ (٦٨٥هـ). يُنظَر: طبقات الشافعية الكبرى (٤: ٣٢٥)، طبقات الشافعية للإسنوي (١: ٢٨٣).

(٢) هنا لا بدَّ من وقفةٍ لتوضيحِ مسائلَ مختلَفٍ فيها حول الحواس الباطنة، ذَكرنا المسألة الأولى: أنّ القول بالحواس الباطنة ليس تقليدًا للفلاسفة؛ لاختلاف طريق الإثبات بينهما. وذَكرنا أيضًا إنكارَ الحواس لدى بعضِ المتكلِّمين من أنّه ليس إنكارًا بوجهٍ مطلقٍ، بل إنكارٌ لإثباتِها على مذهبِ الفلاسفة أنّها وسائل إعداديّة لا عاديّة. وهنا نذكرُ مسألَتَين أخرَيَين حول الحواس الباطنة تتميمًا للفائدة وتوضيحًا للمسألة:
المسألةُ الأولى: التوفيق بين الجمهور ومحقِّقي المتكلِّمين من أنّ الحقَّ هو الإقرارُ بوجود الحواسِّ الباطنةِ باعتبارِ أنّها وسائلُ عاديّةٌ للإدراك، وليست إعداديّةً؛ متَّفقٌ بين الطرَفَين.
لكنَّ الخلافَ إنّما هو بين عدِّها سببًا برأسِها أم إدراجِها تحت العقل؛ فعدمُ القول بها لدى الجمهورِ ليس بمعنى إنكارِهم لها، بل بمعنى أنّهم لم يهتمُّوا بالحواسِّ الباطنةِ قدرَ اهتمامهم بالحواسِّ الظاهرة، فنَظروا إلى الباطنةِ على أنّها شعبةٌ من العقل الاسميِّ المبدأ للإدراكات، ولم يَعدُّوها أسبابًا برأسها بحسبِ محالِّها.
والمحقِّقون اهتمُّوا بها اهتمامَهم بالحواسِّ الظاهرةِ، فهم كما جَعَلوا الحواسَّ الظاهرةَ أسبابًا برأسِها بسبب محالِّها، كذلك جعَلوا الحواسَّ الباطنةَ أسبابًا برأسها بحسبِ محالِّها =

= المخصوصةِ. فالكلُّ متَّفِقون على أنّ أصلَ المدرِكِ هو النورُ الساري المسمَّى بالعقل، لكن بحسبِ الآثار والمحلِّ عُدَّت الحواسُّ الظاهرة سببًا برأسها عند الجميع، وأمّا الحواسُّ الباطنةُ فعُدَّت سببًا برأسها عند المحقِّقين فقط.

وظَهَر هنا أيضًا مرادُ قولِ المتكلّمين: «إنّ مَرجِع الكلِّ العقلُ» أي: مرجعُ جميع الإدراكات هو العقلُ بحسبِ الأصلِ، لكن تتنوَّع بحسب المحلِّ إلى الحواس الظاهرة والباطنة والعقل المعروف لدى الناس، إذن هذا العقلُ المتعارف شعبةٌ من العقل الكليِّ الموجودِ في الإنسان، وليس المـرادُ بالكليِّ ما هو المشهـورُ فـي المنطق، بل بمعنـى المبدأ، والحواسُّ الظاهرة والباطنةُ أيضًا شُعبتان منه. رسالة حقيقة البشر للعلامة البالكي، بتحقيقنا (ص١٦٨).

المسألةُ الثانيةُ: بعد إثبات الحواس الباطنة لدى الجمهور والمحقِّقين، لا بدَّ أن نتساءلَ: هل الأولَى ـ بل الحق ـ أن تُعدَّ الحواسُّ الباطنةُ أسبابًا برأسها أو مندرجةً تحت العقل؟

الجوابُ: أنّ الحقَّ عدمُ إنكارِها، والحقُّ أيضًا إدراجُها تحت العقل، كما يقول المؤلِّف: «إنّ الحقَّ الموافقَ لظاهرِ القرآن جعلُ أسباب العلمِ ثلاثةً: الحواسَّ الظاهرةَ، والخبرَ الصادقَ، والعقلَ، كما قاله المشايخُ، وإدراجُ الحواسِّ الباطنةِ في العقل». رسالة حقيقة البشر، بتحقيقنا (ص٧٦٤).

إنّما يكون الحقُّ عدمَ عدِّها أسبابًا برأسِها؛ لأنّ الآيةَ ذكَرتِ السمعَ إشارةً إلى الخبر الصادقِ؛ لأنّ الخبَر يُسمَع بالسمع، وذكَرتِ الأبصارَ إشارةً إلى الحواس الظاهرة، وهي عمدةٌ بين الحواس الباقية؛ إذ بها تُنظر إلى الأنفس والآفاق، وذكَرتِ الفؤادَ إشارةً إلى العقل، واندرج الحواسُّ الباطنةُ تحتَه.

هل الَّذين قالوا بكون الحواس الباطنة سببًا برأسها مخالفين للقرآن؟ أجاب المؤلِّف عن الذين يعدُّون الحواسَّ الباطنةَ أسبابًا برأسِها ـ منهم الإمام البيضاوي ـ فيقول: إن قيل: لِماذا عمَّم البيضاويُّ ما اختصرته آيةُ: ﴿... وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ...﴾ [النحل: ٧٨]؟ وذلك في تفسيره (٣: ٢٣٥)، فقال:

«... أداة تتعلَّمون بها، فتحسُّون بمشاعركم جزئياتِ الأشياءِ فتُدرِكونها، ثم تتنبَّهون بقلوبكم لمشاركاتٍ ومبايناتٍ بينها بتكرُّرِ الإحساسِ حتى تتحصَّلَ لكم العلومُ البديهيّةُ، وتَتمكَّنوا من تحصيلِ المَعالِمِ الكسبيةِ بالنظر فيها. ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ كي تَعرِفوا ما أنعم عليكم طورًا بعد طورٍ فتَشكروه». =

[أسماء المتصرفة بحسب تصرفها]

ثُمَّ إنّ المتصرِّفةَ باعتبارِ استعمالِها في المحسوساتِ فقط أو مع المعقولاتِ تُسمَّى مُتخيِّلةً ومُخيِّلةً، وباعتبارِ استعمالِها في المعقولاتِ فقط تُسمَّى متفكِّرةً ومُفكِّرةً.

[وظيفة الأرواح الثلاثة في المعرفة قبل التزكية وبعدها]

فإذا قيلَ [هذه الجملةُ]: «إنّ اللهَ هو الواجبُ الوجودِ الخالقُ المعبودُ»، استعمَل العقلَ الروحُ الحيوانيُّ في سماعِ هذا اللفظِ، فلا يقدِرُ على غيره[1].

= فقولُه: «فتُحِسُّون بمشاعركم» فالمشاعرُ جمعٌ تدلُّ على غيرِ السمعِ والبصرِ؛ من الشمِّ والذوقِ واللمسِ، والواهمةِ والحس المشتركِ».

ومن جهةٍ أخرى لم يقل: فتحسُّون بها، بل قال: «فتحسُّون بمشاعركم»، مع أن المقامَ مقامُ إضمارٍ. ألا يكون هذا عدولًا عن مراد الآية؟! لا بدَّ أن نفكِّك الجهات حتى نأمنَ من الأغلوطات، كما بيَّن المؤلِّف بقولِه:

«قلنا: قَد ذكرنا في بحث العقلِ أنه سارٍ في جميعِ ذَرّاتِ الوجود الماديةِ والمعنويّةِ، وهو من حيث المحالُّ المخصوصةُ يُسمَّى بإحدى الحواسِّ الظاهرةِ والباطنة، فمرجَعُ كلِّ علمٍ هو العقلُ حقيقةً، لكن لَمّا كان معظمُ الدينيّاتِ ثابتًا بحسِّ السمعِ أو البصرِ جعَلَهما سبَبَين زائِدَين، فالله تعالى [في الآية] نظَرَ إلى هذا.

والبيضاويُّ نظَر إلى تعدُّدِ خصوصِ محالِّ المشاعر، وأشار إلى أنّ الفؤادَ لا يَعلم شيئًا بلا وساطةِ المشاعر؛ فلذا لم يُضمِر وأظهَر. وبهذا تَعلَم أنّ الحقَّ الموافقَ لظاهرِ القرآن جعلُ أسباب العلمِ ثلاثةً، وإدراجُ الحواسِّ الباطنةِ في العقل». رسالة حقيقة البشر للبالكي، بتحقيقنا (ص٧٦٤-٧٦٥).

(١) أي: لا يقدر على غير الإحساس؛ لأنّ الروحَ الحيوانيَّ مبدأ الحسِّ والحركةِ، أي: دورُ الحواسِّ الظاهرة والباطنةِ والحركةِ الإراديّة مربوطٌ بها وراجعٌ إليها؛ لذا كانت الحيواناتُ تشترك مع الإنسانِ فيها؛ لأنّ لها تلك الروحَ، وتَبقى تلك القُوَى الظاهرةُ والباطنةُ تحت أمرِ الروحِ الحيوانيِّ، إلا إذا كانت مغلوبةً للمتصرِّفة كما مرَّ.

والنفسُ الإنسانيّةُ الظاهرةُ(١) في إدراكِ هيئتِه ومعانِيه ودقائقِه، وإجراءِ القواعدِ النحوِ والصرفِ والبلاغةِ والكلامِ عليه.

والنفسُ الإنسانيّـةُ الباطنةُ(٢) فـي الإيمانِ به والقربِ به إلـى اللهِ(٣)، حتى تصيرَ [الإنسانيّةُ الباطنةُ، أي: الـروحُ] تُشاهد تلك الصفاتِ بعيـنِها(٤)؛ إذْ كما أنّ الحواسَّ توجَدُ للروح الحيوانيِّ كذلك تُوجدُ لكلٍّ من النفْسَين(٥).

لكن بعد تزكيةِ النفس الإنسانيّةِ الظاهرةِ [الأمارةِ بالسوء]، وسماعِ(٦) لذيذِ خطابِ: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى * وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴾ [الفجر: ٢٧-٣٠]، في الدنيا(٧) أو في القبرِ أو في القيامةِ.

---

(١) عطفٌ على قولِه: «الروح الحيواني»، أي: استعمَلتِ العقلَ النفسُ الأمّارةُ بالسوء التي هي منشأ العلم والصناعات، وبها يمتاز الإنسانُ عن سائر الحيواناتِ.

(٢) عطفٌ على قولِه: «الروح الحيواني»، أي: استعمَلتِ العقلَ النفسُ الباطنةُ، وهي الروحُ المجرَّدُ عن المادّةِ التي هي منشأ العرفان والقربِ من اللهِ تعالى ومنشأ الإخلاصِ، وبها يمتاز المؤمنون بعضُهم عن بعضٍ من جهةٍ حسب استعداداتهم، ويمتازون عن الكافرين من جهةٍ أخرى.

(٣) وهذا بالنسبة لعمومِ الناس، لكنَّ استعمالَها للخواص من الأنبياء والأولياء يختلف كما يقول: «حتى تصيرَ... إلخ».

(٤) أي: يحتاج الروحُ قبل تزكيةِ النفسِ وتصفيةِ الروحِ في الإحساس إلى الروحِ الحيوانيِّ لكن بعدهما، فباستطاعته أن يُحِسَّ بلا حاجةٍ إلى الروحِ الحيوانيِّ، وهذا مقامُ أربابِ القلوبِ والإدراكاتِ القلبيةِ من السمع القلبي والبصيرة: ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾ [الحج: ٤٦].

(٥) أي: النفسِ الأمارةِ بالسوء، وهي جسمٌ لطيفٌ ساريةٌ في الجسمِ، والنفسُ الباطنةُ المجرَّدةُ عن المادّةِ تتعلَّق بالبدن تعلُّقًا تجرُّديًا غيبيًّا، وهي الروحُ المجرَّدُ.

(٦) عطفٌ على قولِه: «تزكية النفس»، أي: بعد سماعِ لذيذ خطابِ... إلخ.

(٧) كما حكاه القرآن من سيِّدنا يعقوب عليه السلام: ﴿ إِنِّى لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ ﴾ [يوسف: ٩٤]،=

وأمّا قبلها [أي: قبل التزكية] فهي فاقدةٌ للحواس في أمورِ الدين، سيَّما إذا كان الشخصُ كافرًا، وتفقدُ[١] للباطنةِ، وإليه الإشارةُ بقولِه تعالى: ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١][٢].

= ولم يشَمَّه الحاضرون بل اتَّهموه و﴿قَالُوا۟ تَٱللَّهِ إِنَّكَ لَفِى ضَلَٰلِكَ ٱلْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٩٥]، وهذا الشمُّ ليس ظاهريًّا، وإلّا لشمَّه الحاضرون أيضًا، بل هو شمٌّ بعد تزكيةِ النفس يحصل لأحباب الله.

وكما رأى سيِّدُنا موسى عليه السلام: ﴿إِذْ رَءَا نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ ٱمْكُثُوٓا۟ إِنِّىٓ ءَانَسْتُ نَارًا﴾ [طه: ١٠]، مع أنّ زوجتَه معه ولم ترَها؛ فهي رؤيةٌ بعينِ النفسِ والروح بعد تزكية النفس، لا بعين الظاهر.

وهناك كشوفاتٌ لأولياء اللهِ كثيرةٌ راجعةٌ إلى هذه الحقيقةِ، كما هو مذكورٌ في طبقات الأولياءِ والعلماءِ الربّانيِّين.

(١) عطفٌ على قولِه: «للحواس»، يفقد الروحُ المجرَّدُ الحواسَ الباطنةَ قبل خلاصِها من أسارةِ النفسِ الأمّارةِ.

(٢) فالصمُّ والبُكمُ والعميُ راجعةٌ إلى نفيِ السمعِ والنطقِ والبصيرةِ للروح، وقولُه: ﴿لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١] إشارةٌ إلى نفيِ الحواسِّ الباطنةِ المندرجةِ تحت العقلِ، وإلى نفيِ تعقُّلِ الحقائقِ الإيمانيّةِ.

خلاصةُ القول: بتزكيةِ النفسِ تتصفَّى الروحُ أيضًا وتنفتح حواسُّه؛ لذا ذَكَر مانعَ النفسِ الأمّارة فقط، فقال: «وأما قبلها»، أي: قبل تزكيةِ النفسِ، فنفيُ الإحساس راجعٌ إلى نفيها للنفسِ الأمّارة بالنسبة للمسلمين غير المزكِّين، بمعنى: أنفسُهم الأمّارةُ بالسوء ليس لها السمعُ إلى التوجيهاتِ الإلهيّةِ، ولا البصرُ إلى رؤيةِ حقيّةِ الحقائقِ الدينيّة، ولا اللسانُ إلى الاعتراف بها، لكن روحُهم له الإحساسُ بما ذُكِر بحسبِ مراتبِ إيمانِهم.

وأمّا النفيُ بالنسبة للكَفَرة فراجعٌ إلى نفيِ الحواسّ لأنفسِهم الأمّارةِ وأرواحِهم معًا، أي: أرواحُهُم وأنفسُهُم ليس لهما إحساسُ السمعِ للتوجيهات الإلهيّة، ولا البصر إلى رؤيةِ حقيّةِ الحقائق الدينيّة، ولا اللسان إلى الاعتراف بها.

هذه نبذةٌ يجبُ حِفظُها لكلِّ طالبِ علمٍ، وفصَّلْنا ذلك في كتُبِنا، كـ«الدُّرَر الجلاليّةِ» وشرحها[١].

وصلَّى اللهُ على سيِّدنا محمدٍ وآله وصحبه وسلَّم، وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ للهِ ربِّ العالَمين[٢].



(١) الألطاف الإلهية شرح الدرر الجلالية للعلامة محمد باقر البالكي (١: ٢٥٧-٣١٠).

(٢) كتَب الناسخ اسمَه واسمَ المؤلّفِ، هكذا: «باقر مُدَّ ظِلُّه، كتَبه مهدي مفاخر».




رسالة
أجمع الحكماء وأهل الأديان
على أن الله موجود واحد






الحمدُ للهِ ربِّ العالَمين، وصلَّى اللهُ على محمدٍ وآله أجمعين.

[وبعدُ][1]،

اعلَمْ أنّه أجمَع الحكماءُ والمليُّون من المسلِمين واليهودِ والنصارى وغيرِهم[2] على أنّ اللهَ موجودٌ واحدٌ حقيقيٌّ، متشخِّصٌ بذاتِه لا تكثُّرَ فيه بذاتِه أصلًا.

[وجوب الوجود بين الذات وصفاتها]

فجُمهورُهم[3] ادَّعَى حصْرَ وجوبِ الوجودِ فيه، لكنْ بعضُ السلفِ من المسلمين[4] قال: صفاتُه السبعةُ[5] أزليّةٌ واجبةُ الوجودِ، أي: بالوجود المحموليِّ، فاحتياجُها في كونِـها صفاتٍ إلى ذاتِه تعالى لا يُنافي وجوبَها بهذا

(١) هذه الرسالةُ بيانٌ تفصيليٌّ لخلقِ العالَم بين الفلاسفة والمتكلِّمين مع تحليلاتٍ علميّةٍ رصينة وأبكارِ أفكارٍ للمؤلِّف.
والرسالةُ محاكمةٌ علميّةٌ مع الفلاسفةِ في الشرائط الإعداديّةِ لخلقِ العالَمِ وكيفيّة خلقِها بمنهجٍ كلاميٍّ رصينٍ، وهو إلزامُ الخصمِ بلوازمِ مسلَّماتِه، أو التنزُّل إلى مذهبِ الخصمِ ثمَّ إلزامه بلوازمها.

(٢) أي: قبل تحريفِ دينِهم؛ فالتوحيدُ بـاقٍ في الإسـلام إلى قيامِ الساعةِ؛ لأنّ اللهَ تعالى وعَد بحفظِ القرآن بقولِه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

(٣) أي: جمهورُ الحكماء والمليّين.

(٤) وهو الشيخ حميد الدين الضريريُّ. تُنظر: الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٢٠٢).

(٥) أي: الحياةُ والعلمُ، والإرادةُ والقدرةُ، والسمعُ والبصرُ، والكلامُ.

المعنى، ولا كفرَ في تعدُّدِ واجباتٍ، أحدُها موصوفٌ ملزومٌ والباقيةُ صفاتٌ لازمةٌ؛ فهذا المذهبُ معقولٌ.

[مذاهب في تفسير الصفات][١]

وبعضُ الناس أنكرَ أصلَ وجودِ تلك الصفاتِ وجعلَها عينَ الذات، سواءٌ أثبَت آثارَ السبعةِ له تعالى مُرتَّبًا لها على الذاتِ، مغايرًا كلُّ أثرٍ منها للستّةِ الأخَرِ، وهمُ الصوفيّةُ كلُّهُم[٢].

أو [أثبَت] آثارَ القدرةِ والإرادةِ والحياةِ والعلمِ كذلك[٣]، وجعَل آثارَ السمعِ والبصر عينَ تعلُّقاتِ العلمِ، وآثارَ الكلامِ عينَ تعلُّقاتِ القدرةِ، وهم المعتزلةُ.

أو أثبَت أثَرَي العلْمِ والحياةِ فقط، وأنكر كونَه تعالى مريدًا قادرًا، وجعَل كونَه سميعًا بصيرًا شُعبةً من كونِه عليمًا، وأنكر الكلامَ رأسًا[٤]، وهم الفلاسفةُ كلُّهُم.

ومنهم مَن أثبت تلك السبعةَ صفاتٍ زائدةً، واعتَقد أنّها ممكنةٌ لا يجوز انفكاكُ شيءٍ منها عن ذاتِه تعالى ولا العكسُ، ولا انفكاكُ بعضٍ منها عن

---

(١) ذَكَر المؤلِّفُ هذه المسألةَ وقدَّمَها؛ لأنّها أساسُ الخلافِ بين الفلاسفة وغيرهم في خلقِ العالَم على التفصيلِ الآتي.

(٢) نسَب المؤلِّفُ هذا الرأي إلى المحقِّقين من الصوفيّةِ، كالإمام الرَّبّانيِّ والشيخِ عمرَ السهرورديِّ قَدَّس اللهُ سرَّهما، في الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٢١٥-٢٢٠).
وهذه نقطةٌ جوهريّةٌ للفرقِ بين مذهبِ الصوفيّة والمعتزلة من جهةٍ، وبينهم وبين الفلاسفة من جهةٍ أخرى؛ فالثلاثةُ متّفقةٌ على نفيِ الصفاتِ، لكنَّ الصوفيّةَ الصفيّةَ لا ينكرونَ شيئًا من آثارِ الصفاتِ السبعِ، بل يُسندونها إلى الذّاتِ البحت، بخلافِ المعتزلة النافين آثارَ بعضٍ من الكلامِ والسمعِ والبصر، وبخلافِ الفلاسفة النافين الكلَّ إلّا الحياةَ والعلمَ، كما سيأتي.

(٣) أي: مرتَّبًا لها على الذاتِ، مغايرًا كلُّ أثرٍ منها للثلاثةِ الأخَرِ.

(٤) أي: لم يُرجعوها إلى القدرةِ كالمعتزلة، ولا إلى صفةٍ أخرَى.

الأخرى، ولا يجوزُ حملُ شيءٍ منها على الأخرى(١)، ولا على الذاتِ(٢) ولا العكسُ، كما في صفاتِ البشر.

فهي لا عينٌ وِفاقًا بين هذه الطائفةِ، لكنْ إنْ كان الغيرُ موضوعًا لغةً وشرعًا لجائزِ الانفكاكِ ـ كما هو مذهبُ الأشاعرةِ والماتريديّةِ ـ كانت [الصفاتُ] لا غيرًا أيضًا، أو [كان الغيرُ موضوعًا] لنقيضِ هو هو(٣) ـ كما هو رأيُ جمهورِ المتكلِّمين ـ كانتْ غيرًا.

فالنـزاعُ بيـن هذَيـن المذهبَيـن لفظيٌّ(٤) راجـعٌ إلـى تعْيِيـنِ ما وُضِع له لفظُ

---

(١) أي: لا يُقال: العلمُ قدرةٌ، ولا القدرةُ علمٌ، ولا السمعُ بصرٌ، ولا البصرُ سمعٌ، وهكذا باقي الصفاتِ.

(٢) أي: لا يُقال: اللهُ علمٌ أو قدرةٌ أو سمعٌ، وهكذا باقي الصفات، أي: لا يُخبَر عنه بأصلِ الصفاتِ على طريقِ المصدرِ، بل على طريقِ الاشتقاقِ، مثل: اللهُ عليمٌ، قديرٌ... إلخ.

(٣) هذا اصطلاحٌ كلاميٌّ، بمعنى: كلُّ شيءٍ ما دام لم يكن عينَ الآخر يُسمَّى نقيضَ هو هو، سواءٌ كان جزءًا له أو صفةً له، وهذا المعنى لا يستلزم امتناعَ الجمع ورفعَهما؛ فليس النقيض هنا بمعناه المنطقي هو التنافي بين وجودِ الشيء وعدمِه الذي يستلزم امتناعَ الجمعِ بينهما ورفعهما معًا.

(٤) حقَّق المؤلِّف رحمه الله تحقيقًا دقيقًا لمعنى الغير في الرسالة الوجوديّة (ص٢٩-٣١) بتحقيقنا، فيقول:
وأمّا حديثُ أنّ الجزءَ ليس بعينِ الكلِّ؛ لعدمِ حملِه عليه، ولا بغيرِه؛ لعدم جوازِ انفكاكِه عنه، كما ذهب إليه الأشاعرةُ، فمع أنّه اعترافٌ بما ادَّعيناه من أنّ الجزءَ نقيضُ هو هو، ولا نريد بالغير هنا إلّا هذا المعنى، سواء كان لفظُ الغير موضوعًا له أو لا؛ هو بحثٌ لغويٌّ ونزاعٌ لفظيٌّ راجعٌ إلـى تعيِيـنِ الموضـوعِ له اللُّغويّ لا المعنـويُّ؛ لأنّ صفاتِه تعالى ـ على القول بزيادتها وعدمِ عينيَّتِها ـ غيرُ جائزِ انفكاكُها عنه تعالى ولا انفكاكُ بعضِها عن بعضٍ، ولا يمكن جمهورُ المتكلِّمين إنكار ذلك [وعلى هذا المعنى يُقال: الصفات لا غيرُ؛ لأنّ الغيْرَين يَقبلان الانفكاك]. =

= ولا يُحمَلُ شيءٌ منها على ذاتِه، ولا [يُحمَل] بعضٌ على بعضٍ منها، فلا يُقال: اللهُ علمٌ أو قدرةٌ، ولا يُقال: العلمُ قدرةٌ مثلًا، ولا يَسع الأشاعرةَ إنكارُ ذلك [وعلى هذا المعنى يُقال: الصفاتُ لا هو، وإلّا قَبلتِ الحمَلَ].

[دليلُ الفريقَين]

فلا نزاعَ بينهم في شيءٍ من هذَين المعنيَين، [من عدمِ جوازِ الحمل مواطأةً، وعدمِ جوازِ الانفكاك، فكلٌّ من الفريقَين نظَر إلى أحدِ المعنيَين، واستدلّوا لِما ذهَبوا إليه، كما يقول]:

لكنَّ الأشاعرةَ قالوا: نحن استقرأنا اللُّغةَ والشرعَ والعُرفَ، وعَلِمنا أنّ الغيرَ لِما جاز انفكاكُه عُرفًا، وما لا يجوزُ انفكاكُه فهو لا غيرٌ، وإن جاز انفكاكُه عقلًا، وعدمُ جوازِ انفكاكِ الصفاتِ عن الذاتِ أو بعضِها عن بعضٍ مسلَّمٌ باتِّفاقِ الكلِّ، فهي لا غيرٌ.

وقال جمهورُ المتكلِّمين: نحن استَقرأناه فوَجدناه موضوعًا لنقيضِ هو هو، أي: لا يُحمَل على شيءٍ، [أي: كلُّ شيءٍ غيرُ الآخر؛ لذا لا يُقال لِشيئَين: هذا هو]، والصفات غيرُ محمولةٍ على الذات وبعضُها لا يُحمَل على الآخرِ وِفاقًا، فهي غيرٌ.

[موقف المصنف حول الرأيَين]

والحقُّ مع الأشاعرةِ؛ إذ لو قال أحدُ الأشخاصِ: إن [كان] لزيدٍ عليَّ غيرُ عشرةِ دراهمَ فزَوجَتي طالقٌ، ففي صورةِ صِدقِه لا يقع عليه طلاقٌ وِفاقًا [استُعمِل لفظُ الغير لِما عدا وحداتِ العشرةِ، مع أنّ وحداتِ العشرةِ ليست عينَ العشَرةِ؛ إذ لا تُحمَل الواحدات عليها، فلا يُقال: الواحد من العشرة عشرةٌ، فمع عدم جوازِ الحملِ لا يُطلَق عليه غيرٌ؛ لأنّه لا يجوز انفكاكُ وحدات العشرة عن العشرة، فإذن ما لا يجوز انفكاكُه عن شيءٍ لا يُقال له: إنّه غيرٌ].

و[أيضًا] لو أقرَّ عند قاضٍ بأنّه ليس لزيدٍ عليه غيرُ عشرةٍ، لَزمته بصفاتِها المِثليّةِ وِفاقًا. وهذا المعنى مفهومٌ لغةً وشرعًا وعُرفًا، لا يُمكن أحدًا إنكارُه.

فلو كان الغيرُ موضوعًا لمعنى نقيضِ هو هو لَزِم الحنثُ في الأوّلِ؛ لأنّ عليه أجزاءَ العشرةِ بصفاتِها، وهو غيرٌ بهذا المعنى [أي: بمعنى نقيض هو هو؛ لأنّ أفرادَ العشرةِ لا يُحمَل بعضُها على بعضٍ ولا على كلٍّ، فلا يُقال: الواحدُ عشرةٌ، ولا الثاني عشرةٌ، وكذا الباقي، ولا يُقال: الواحدُ اثنانِ أو ثلاثةٌ... إلى آخره، وبهذا المعنى أجزاءُ العشرةِ غيرٌ بالنسبة للعشرةِ؛ لأنّ لكلِّ وحدةٍ وجودًا غيرَ وجودِ الآخر؛ فيُقال: هذا نقيضُ هذا، أي: هذا ليس بهذا].

و[أيضًا إن كان الغير بمعنى نقيضِ هو هو] لم يَلزم آحادُ العشرةِ بصفاتها [المثليّة] في الثاني؛ لِما مرَّ. =

الغيرِ؛ لاتِّفاقهما على عدمِ صحّةِ الحملِ وعدم جوازِ الانفكاك.

فالمذاهبُ في الصفات سِتّةٌ ظاهرًا[١]، وخمسةٌ[٢] حقيقةً.

[تقدم الصفات بعضها على بعض رتبةً]

والمذهبان الأخيران[٣] يقولان: ....

= ويَدلُّ له [أي: يدلُّ على أنّ الغيرَ بمعنى جائزِ الانفكاكِ] ما في صحيح البخاريِّ من حديثٍ طويلٍ: «كانَ اللهُ وَلَم يَكُن شَيءٌ غَيرُهُ»، [أخرجه الإمامُ البخاري في صحيحه، بابُ ما جاء في قول الله: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى ... ﴾، برقم (٣١٩١) (٤ : ١٠٥)].

[فالحديثُ الشريفُ لم يُطلِق لفظَ الغير على الصفات الزائدة الثبوتية كالعلم والإرادة، مع أنّها لا تُحمَل على الذات، فلا يُقال: اللهُ علمٌ أو إرادةٌ... إلى سائر الصفات، مع أنّها ليست غيرًا، إذن أطلَق الحديثُ الغيرَ على جائز الانفكاك، والصفات ليست جائزةَ الانفكاكِ، فلم يُطلَق عليها الغيرُ].

فما قاله الأشاعرةُ [في استعمالِ الغير] تعريفٌ لفظيٌّ للغيرِ، والتعاريفُ اللفظيّةُ لا يَرِد عليها المُنوعُ والإيراداتُ و[لا] تَحتمل التشقيقاتِ والتدقيقاتِ الفلسفيّةَ، وإنّما هي في الحدودِ الحقيقيّةِ. [إذن لا تحتاجُ أن تكونَ معركةَ الآراء].

ودليلُ الأشاعرةِ ومدَّعاهم ما ذَكرنا، فما في كُتُبِ الكلامِ [من الهجومِ عليهم] لا يَرد عليهم أصلًا. **وهذا البحثُ بهذا النهجِ الجميلِ الحقِّ من بدائِعِنا وودائِعِنا.**

(١) مذهبُ الشيخِ حميدِ الدِّين الضريريِّ، ومذهبُ الصوفيّة، ومذهبُ المعتزلة، ومذهبُ الفلاسفة اليونانيّين، ومذهبُ الأشاعرة والماتريديّة، ومذهبُ جمهورِ المتكلِّمين.

(٢) إنِ اعتُبِر الخلافُ في لفظِ الغير حول الصفات بين الأشاعرة والماتريديّة وبين غيرهم من جمهور المتكلِّمين يكون مذهبَين، وإن لم يُعتبَر الخلافُ؛ لأنّه خلافٌ راجعٌ إلى اللغةِ والعرف، يكون مذهبًا واحدًا، فعلى الأوّل تكون المذاهب حول الصفات ستّةً، وإلّا فخمسةً.

(٣) أي: مذهبُ الأشاعرةِ والماتريديّة ومذهبُ جمهور المتكلِّمين، فالخلافُ بينهما في إطلاقِ لفظِ الغير على الصفات مع اتّفاقِهما على عدمِ صحّةِ الحملِ وعدمِ جوازِ الانفكاك.

إنّ اللهَ موجَبٌ[1] في صفاتِه، لكن لكونِ الحياةِ مبدأ جميعِها [رتبةً] صدرتْ عن ذاتِه بذاتِه، ولكونِـها مبدأ العلمِ والإرادةِ[2]؛ إذْ لو لم يكنِ الشخصُ حيًّا لم يكنْ عالِمًا مريدًا صدَر عنه بضميمةِ الحياةِ العلمُ[3]، ولكونِهما وسيلةَ الإرادةِ ـ لعدمِ

---

(١) أي: لم يكن مختارًا؛ لأنّ آثارَ المختار حادثةٌ، والصفات قديمةٌ وأزليةٌ، فلا يصدرُ القديمُ من المختار، فلا يلزم حدوثُ الصفات.

(٢) قال الشيخ عبد القادر المهاجر في حاشيةٍ: «أخبرتُ بأنّه قد جَعل بعضُ المفسِّرين قولَه تعالى: ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ﴾ [الأنعام: ٧٣] دليلًا على التوحيد، ولكن لم يَستحضره المُخبِرُ.
فسَنَح لي أنّه بعد إثباتِ الواجب الصانع يكون العلمُ [حاصلًا] بأنّه عالِمٌ ضروريًّا؛ (لأنّ الصنعَ والخلقَ لا يكونانِ بدونِ العلمِ، وهذا ظاهرٌ، (ابن الكاژاوى).
وبعد العلم بأنّه عالمُ كلِّ غيبٍ وشهادةٍ يكون العلمُ [حاصلًا] بأنّه تعالى واحدٌ ضروريًّا أيضًا؛ وذلك لأنّ القضيّةَ القائلةَ بأنه تعالى عالمُ غيبٍ وشهادةٍ قضيّةٌ ضروريّةٌ حُكِم فيها بضرورةِ ثبوتِ المحمولِ فيها للموضوعِ.
والعلمُ بالشيءِ إنما يكون لازمًا لو كان حضورُ صورته عند العلم به لازمًا له، وإنما يكون الحضورُ المذكورُ لازمًا له لو كان ذلك الشيءُ المعلومُ نفسَ العالِم أو مخلوقَه؛ فلو فُرِض واجبٌ آخرُ لَكان هو أيضًا كذلك [أي: من مخلوقِه] فلم يكنِ الواجبُ واجبًا، بل مصنوعًا مخلوقًا، وهذا خلافُ المفروضِ».
وقال (ابن الكاژاوى) في بيانِ خلافِ المفروض: «يعني ليس الواجبُ الآخرُ المفروضُ نفسَ الواجبِ حتى يكونَ حضورُه لازمًا له، وهو ظاهرٌ، بل يكون غيرَه؛ [إذِ الحضورُ ـ كما سبَق ـ إمّا حضورُ الواجبِ أو حضورُ مخلوقاتِه، وهذا الواجبُ الثاني ليس الأوّل، فيدخُل في مخلوقاتِه]، فلا بدَّ أن يكونَ الواجبُ [المفروضُ] مخلوقًا له حتى يكونَ حضورُه لازمًا له، إذن لم يكنِ الواجبُ المفروضُ واجبًا، بل مخلوقًا، وهذا خلفٌ» أي: فُرِض واجبًا، فكان مخلوقًا. رسائل مخطوطة كُتِبت بيد الشيخ محمد محمد أمين الاسپريْزى حفظه الله (ص٥٢٣).

(٣) بهذا الترتيب يُرشِدنا العلماء إلى حقيقتَين:
الأولى: هي أنّه إن لم يكن للهِ هذه الصفاتُ لَثبَت له نقيضُها؛ لأنّ ارتفاعَ النقيضَين مُحالٌ، ونقيضُ هذه الصفات من الحياةِ والعلم والإرادةِ والقدرةِ والسمعِ والبصرِ والكلامِ نقصٌ أيّما نقصٍ. =

تَحقُّقِها بدونهما ـ صدرتْ عن الذاتِ بضميمتِهما[١]، ولكونِ القدرةِ تابعةً لتعلُّقِ الإرادةِ صدَرتِ القدرةُ عنه بواسطةِ الثلاثِ[٢]، ثم السمعُ بواسطةِ الأربعِ[٣]، والبصرُ بواسطةِ الخمسِ[٤]، والكلامُ بواسطةِ الستِّ[٥].

فالصادرُ عنه تعالى هو الحياةُ، فتَعدَّدَ اعتبارًا فصَدَر عنه أمورٌ أخرَى بواسطةِ

= الثانية: هذا الترتيبُ يُعلِّمُنا التلازمَ بين الصفاتِ الذاتيّة؛ فكلُّ صفةٍ مستلزمةٌ لِما سبقها، مثلًا: صفةُ العلم إشارةٌ إلى أنّ جميعَ الآيات والأحاديثِ الباحثةِ عن عِلمِه تعالى تدلُّ على الحياةِ عن طريقِ اللُّزوم؛ لأنّ مَن لا حياةَ له لا علمَ له.

(١) هذا الترتيب إشارةٌ إلى أنّ جميعَ الآيات والأحاديث الباحثة عن إرادتِه تعالى تدلُّ على الحياةِ والعلم عن طريقِ اللُّزوم؛ لأنّ مَن لا حياةَ ولا علمَ له لا إرادةَ له.

(٢) هذا الترتيبُ يدلُّ على الحياةِ والعلم والإرادة عن طريقِ اللُّزوم؛ لأنّ مَن لا حياةَ ولا علمَ له ولا إرادةَ له لا قدرةَ له على وجهِ التدبير والحكمة؛ لأنّ القدرةَ الاعتباطيّة لا تليق بمقام الربوبيّة.

(٣) هذا الترتيب إشارةٌ إلى أنّ جميعَ الآيات والأحاديث الباحثة عن سمعِه تعالى تدلُّ على الحياةِ والعلم والإرادة والقدرةِ عن طريقِ اللُّزوم؛ لأنّ مَن لا حياةَ ولا علمَ ولا إرادةَ ولا قدرةَ له لا يفيده السمعُ؛ إذ لا فائدةَ لسمعٍ مع الموت والجهلِ والإجبارِ والعجزِ.
فأشار العلّامةُ البالكيُّ إلى هذا التلازمِ في تفسير السميع البصير في حاشيته المخطوطة على البيضاوي (١ : ٤٧)، حول قولِه تعالى: ﴿وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٤] فقال: الصوتُ حين وجودِه مسموعٌ بسماعِ أصيليّه، وبَعدَه معلومٌ بصورتِه المنتزعةِ، فالمعنى: [﴿سَمِيعٌ﴾، أي:] يَسمع أقوالَكم حين وجودِها، و[﴿عَلِيمٌ﴾، أي:] يعلمُها بعدَه ولا يَغفُل عنها، فيُجازيكُم أو يُخزيكم عليها.

(٤) هذا الترتيبُ إشارةٌ إلى أنّ جميعَ الآياتِ والأحاديثِ الباحثةِ عن بصرِه تعالى تدلُّ على الحياةِ والعلم والإرادة والقدرةِ والسمعِ عن طريقِ اللُّزوم؛ إذ لا فائدةَ لبصرٍ مع الموت والجهلِ والإجبارِ والعجزِ والصَّممِ.

(٥) هذا الترتيب يدلُّ على الحياةِ والعلم والإرادة والقدرةِ عن طريقِ اللُّزوم؛ إذ لا فائدةَ لكلامٍ مع العجزِ والإجبارِ والموت والجهلِ والصَّممِ والبكمِ.

هذا التعدُّدِ، ولكونِ الصدورِ إيجابًا [لا اختيارًا] لا يلزم حدوثُ الصفاتِ(١).

[كيفية خلق العالم لدى الحكماء]

ثُمَّ العالَمُ ـ سواءٌ عالَمُ الأمرِ أو عالَمُ الخلْقِ ـ قديمٌ عند الحكماءِ؛ إشراقيِّهم ومشّائيِّهم كلِّهم(٢)، حادثٌ عند غيرهم.

---

(١) ما ذَكَره الحكماء بشأنِ العقول المستقلّة وجودًا عن الذاتِ الإلهيّةِ هو في الحقيقةِ وظيفةُ الصفاتِ؛ فتقديرُ ذاتٍ قديمةٍ مع صفاتٍ قديمةٍ لازمةٍ بحيث لا يجوز انفكاكُها عن الذات لا يستلزم منه تعدُّدُ القدماء، وإذا ثبَتتِ الصفاتُ منها الإرادةُ لا يلزم الإيجابُ في خلقِ العالَمِ، وهذا هو الفرقُ الرئيسُ بين الحكماء والمتكلِّمين بشأنِ القدماءِ وبشأنِ خلقِ العالَمِ.
وإنّما التعدُّدُ ناشئٌ عن تقديرِ ذواتٍ قديمةٍ، كالعقول مع الذاتِ الإلهيّة؛ فإنّهم يَعتبرونها ذواتٍ مستقلّةً مع الذاتِ الإلهيّة، فهذا التعدُّدُ هو النافي للتوحيدِ النابتُ منها الشركُ، تعالى اللهُ عن الشريك والمثيل، كما سيُفصِّلُه المؤلِّفُ رحمه الله.

(٢) لا بدَّ من التنبيه إلى أمرٍ بالغِ الأهميّةِ، وهو ما قاله البعضُ: إنّ الإجماع ليس منعقدًا على حصرِ الحدوث في الزماني، وإنّما انعقد على الحدوث مطلقًا الشاملِ للذاتي والزماني، فأجاب المؤلِّفُ بقوله:
«... و[القولُ بأنّ] الإجماعَ إنّما انعقَد على ثبوتِ الحدوثِ بواحدٍ من المعاني للحدوث للعالَمِ، لا على خصوصِ الحدوثِ الزمانيّ؛ فغيرُ صحيحٍ في نفسِه وغيرُ دافعٍ للكفرِ... إذِ الإجماعُ الضروريُّ الدينيُّ منعقِدٌ على الحدوثِ الزمانيِّ، هو المعنى اللغويُّ للفظِ الحدوثِ المخاطِبِ به اللهُ ورسولُه.
وكيف يُخاطِبان بالحدوثِ الذاتيِّ الذي أبدعه الحكماءُ، و[الحدوثِ] الدهريِّ الذي أبدعه بعضُ الأفراد، و[الحدوثِ] الاسميِّ الذي أبدعه السبزواري؟!
[والحدوثُ الذاتيُّ والدهريُّ والاسميُّ كلُّها بمعنى ما لم يَسبِق عليه العدمُ ومرادفٌ للأزليِّ، إلّا أنّه متأخِّرٌ عن الواجبِ الوجود رتبةً]، **ومِن ثَمّة أبطل المتكلمون وغيرُهم من المللِ والأديانِ القولَ بأزليّةِ نوعِ حركاتِ الأفلاكِ وجعلُوه كفرًا**. حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ١٣٦).

فعلى الأوَّل[1] يُقال: إنّ اللهَ تعالى لا صفات له حقيقيّةً مطلقًا، وليس له المعاني الحدثيّةُ[2] سوى حدثَي العلمِ والحياةِ[3].

[كيفية صدور العقول والنفوس والأفلاك]

فيقولون جميعًا: إنّ اللهَ صَدر عنه إيجابًا مجرَّدٌ غيرُ محتاجٍ في الوجودِ والفعلِ إلى مادّةٍ[4]، هو العقلُ الأوَّلُ[5]، فانضمَّ إليه هذا وصدَر عنه مجرَّدٌ في الوجودِ دون الفعلِ[6]، وهو النفسُ الأولى، فانضمَّ إليه هذان فصدرَ عنه الفلكُ الأوَّل، فانضمَّ إليه الأربعُ[7]........................

---

(١) أي: القائلِين بقِدَمِ العالَم، وهمُ الحكماءُ كلُّهُم.

(٢) أي: كونُه مريدًا سميعًا بصيرًا متكلِّمًا، سوى كونِـه حيًّا عليمًا.

(٣) ذكَر المؤلِّفُ سابقًا موقفَ الفلاسفةِ حول الصفات فقال: «أثبَت [أي: الفلاسفةُ] أثرَي العلمِ والحياةِ فقط، وأنكر كونَه تعالى مريدًا قادرًا، وجعَل كونَه سميعًا بصيرًا شُعبةً من كونِه عليمًا، وأنكر الكلامَ رأسًا، وهم الفلاسفةُ كلُّهُم»، وإذا لم يكن أصلُ الصفاتِ موجودًا ـ سوى العلم والحياة ـ لا يتحقَّق المعنى الحدثي إلّا لهما؛ لأنّ الحدثيَّ عبارةٌ عن اتِّصافِ الذات بأصلِ الصفة، فإذا لم تُوجَد الصفة لا يُوجَد الاتصافُ.

(٤) أي: لم يكن مادةً ولا مركَّبًا عنها، بل مجرَّد عنها في وجوده، ولم يحتج في تصرُّفِه إلى التعلُّق بالمادةِ.

(٥) لهم طُرُقٌ، هذا أوضحُها وأشهَرُها، عند الجمهورِ تعدُّدُ العقولِ باعتبارِ إمكانِها ووجودِها ووجوبِها الغيريِّ، وردَّه الإمام [الرازيُّ] بما هو مشهورٌ، وأجاب الطوسيُّ بأنّ هذا ليس طريقًا لهم، بل هو مُفترى عليهم، ومِن ثَمّة تركناه. (منه).

(٦) أي: لم يكن مادةً ولا مركَّبًا عنها، بل مجرَّد عنها في وجوده، لكن يَحتاج في تصرُّفِه إلى التعلُّق بالمادةِ، وهذا الاحتياجُ في التعلُّقِ بالمادّةِ تصرُّفًا هو الفارقُ بين العقل والنفسِ لدى الحكماء.

(٧) أي: العقلُ الأوَّلُ والنفسُ الأولى، والفلَكُ الأوَّلُ ونفسُه؛ إذ لكلِّ فلَكٍ نفسٌ حسب زعمِهم.

فصدر عنه العقلُ الثاني، ثم الخمسُ[١] فصَدر النفسُ الثانية، ثمَّ الستُّ[٢] فصَدر الفلَكُ الثاني، وهكذا إلى العاشر.

[كيفية تكوين العناصر]

ثُمَّ [انضمَّ] العقولُ العشرةُ والنفوسُ التِّسعةُ والأفلاك التسعةُ إلى الذات، فحَصَل مادّةٌ جوهريّةٌ قائمةٌ مالئةٌ لجوفِ فلَك القمرِ قابلةٌ للأبعاد الثلاثِ الفرضيّةِ.

فقال محقِّقوهم: انضمَّ حرَكاتُ الأفلاكِ وقُربُ تلك المادّةِ إلى مقعَّرِ فلَك القمَرِ حقيقةً أو اعتبارًا، أو قربُها إلى مركز العالَم كذلك[٣].

و[انضمَّ إلى حركات الأفلاك وما معها] تلك الثمانيةُ والعشرون إلى الذّاتِ، فتكوَّنتْ من الطبقةِ العليا من تلك المادّةِ حرارةٌ ويُبوسةٌ، فكانتْ لطيفةً محضةً فحصلتِ النارُ.

ومما تحتها حرارةٌ ورطوبةٌ فكانتْ لطيفةً اعتباريّةً، وهي الهواءُ، ومن الطبقةِ الثالثةِ برودةٌ ورطوبةٌ فكانتْ ثقيلةً اعتباريّةً، وهي الماءُ، ومن [الطبقةِ] الرابعةِ برودةٌ ويبوسةٌ وهي ثقيلةٌ مطلقةٌ، وهي الأرضُ [أي: الترابُ]، فتمَّ العناصرُ الأربعةُ القديمةُ أيضًا.

وقال جمهورُهم: إنّ خِلقةَ الهواءِ والماءِ والأرضِ كذلك[٤]، لكنَّ النّارَ ليستْ عنصرًا برأسِها بل حدثَتْ بمشايعةِ الهواءِ للفلَك في الحركة.

---

(١) أي: الأربعُ السابقة، والعقلُ الثاني.

(٢) أي: الخمسُ السابقة، والنفسُ الثانيةُ.

(٣) أي: حقيقةً أو اعتبارًا.

(٤) أي: حسب الترتيبِ السابقِ، إلا أنّ النارَ ليست عنصرًا برأسها.

ورُدَّ هذا المذهبُ باستلزامِه أنْ لا يكونَ النارُ حول القطْبين، وهو باطلٌ؛ لحدوثِ مثلِ النيازكِ هناك.

و[رُدَّ أيضًا] بأنّه يستلزم حدوثَ المواليدِ الثلاثةِ، أي: النباتِ والمعدنِ والحيوان[1]؛ إذْ حدوثُ الجزءِ يستلزم حدوثَ الكلِّ مع الاتفاقِ على قِدم تلك المواليد[2].

ويُدفعُ الثاني [أي: استلزام الحدوث] بإمكانِ أنْ يُريدوا بالحدوثِ الذاتيَّ، ويجعلوا الحركةَ سببًا لحصولِ صورةِ النار[3].

و[يُدفَع] الأوَّلُ بإمكانِ نظيرِ شراراتٍ مِن كُرةِ النارِ الحاصلةِ إلى ما حول القطْبَين.

[كيفية خلق الأرض من العناصر لدى الفلاسفة]

ثُمَّ قالوا كلُّهم: اختَلط محدَّبُ الهواءِ ومقعَّرَ[4] النارِ، ومقعَّرُ الهواءِ ومحدَّبَ الماءِ وما على الأرضِ من الدخان، ومقعَّرُ الماءِ وما في محدَّبِ الأرضِ من الدخانِ والبخار، فكانتِ الأرضُ طبقَتين: طينيّةً محضةً، وهي ما حول المركزِ، وأخرى مخلوطةً، وفيها تحصل مياهُ العيون والآبارِ والقنواتِ والمعادنِ وغيرِها بواسطةِ انضمامِ حركةٍ فلكيّةٍ أيضًا.

والماءُ ثلاثُ طبقاتٍ: مخلوطةٍ بالأرضِ، ومائيّةٍ محضةٍ، ومخلوطةٍ بالهواء.

---

(١) لأنّ هذه الثلاثةَ مركبةٌ من العناصر الأربعة، فلو كانت النارُ حادثةً لَلَزِم حدوثُ المواليد منها.

(٢) أي: لو كانت النارُ حادثة يكون الترابُ والهواءُ والماء حادثةً؛ إذِ الثلاثة بغير النار لم تُكوِّن الموادَّ الأخرى من العنصريات، فإذا كانت إحداها حادثةً يستلزم ذلك حدوثَ الأخرَيات.

(٣) أي: صوَرُ الأشياءِ حادثةٌ لا أصلُها.

(٤) الواو بمعنى «مع»، وما بعده مفعولٌ معه. وكذا التالي.

والهواءُ ثلاثٌ أيضًا: مخلوطةٌ بالدخان والبخار، وهوائيّةٌ صرفةٌ، ومخلوطةٌ بالنار.

وللنار طبقةٌ واحدةٌ، ومنهم مَن جعَل المخلوطةَ بالنارِ من طبقاتِ النارِ.

وتوجَّه اللهُ إلى إيجادِ العنصريّاتِ المزاجيّةِ وغيرِها[١]، فانضمَّ مع جميعِ ما ذُكِر إليه انتظامٌ فلَكيٌّ.

وعُلِم أنّ منهم حيوانًا بـرِّيًّا لا يعيشُ في الماءِ طبعًا، فأحال [أي: فرَّق] قِسمةً من كُرةِ الماءِ عن كُرةِ الأرضِ أزلًا فتكوَّنتِ الجبالُ، فخلَق من الموادِّ العنصريّةِ عددًا من كلِّ نوع من أنواع المواليد بمثلِ الوسائلِ المذكورةِ مُودَعًا في أفرادها ذرّاتٍ بعددِ ما يُوجَد من أفراد ذلك النوعِ أبَدَ الآبادِ.

وعُلِم أنّ أبدانَ الإنسانِ لا يَنشأ عنها آثارٌ إلّا بواسطةِ الروحِ المجرَّدِ، فأنشأ لها إيجابًا أيضًا بتلك الوسائلِ روحًا مجرَّدًا متعلِّقًا بها أزليًّا بأشخاصِها باقيًا إلى الأبد.

ثُمَّ يَنشأ بانضمامِ استعداداتٍ أخرَ حاصلةٍ بحركاتِ الأفلاكِ والكواكبِ الجزئيّةِ من تلك الذرّاتِ المَكنونةِ في الأفرادِ الأوَلِ أفرادًا أخَرَ من كلِّ نوعٍ.

لكنْ إذا كان الأفرادُ من الإنسان [يقع التناسُخ كما] يقول الإشراقيُّون، وهُمُ التناسخيّةُ: إنّ الأبدانَ الأوَلَ تفنَى وتتعلَّقُ أرواحُهُم بالأبدانِ الحادثةِ[٢].

---

(١) قال المؤلِّف في تفسير المزاج في الألطاف الإلهيّة (٢: ٢٦-٢٧): «وهو كيفيّةٌ للجسم حاصلةٌ بحسبِ عادةِ اللهِ عندنا، وإعدادًا عند الفلاسفةِ من تفاعل العناصر الأربعةِ... أي: أثّرت كلٌّ منها في الثلاثةِ الأخَرِ بسبب قواها المتباينةِ... أي: المنكسِرِ بالتفاعلِ شِدّةُ كلٍّ من الكيفياتِ الأربعِ؛ بأن أثّرتِ الحرارةُ في البرودةِ فقلّلتِ البرودةَ، والبرودةُ في الحرارةِ فقلَّلتها، والرطوبةُ في اليبوسةِ فقلَّلتها، وبالعكس»، فتتكوَّن بتلك التفاعلاتِ هيئةٌ ممتزجةٌ من تلك الكيفيّات تُسمَّى مزاجًا.

(٢) أي: الأرواح عندهم عددٌ معدودٌ يتعلَّق ببدنٍ بعد فوتِ الأوَّل.

و[يقول] المشّاؤون: إنّ لها أرواحًا أخَرَ(١)، وهكذا إلى أبدِ الآبادِ، ويَدخل أرواحُ الأبدانِ الفانيةِ مركزَها، أعني عالَمَ الأمرِ(٢).

وهذه(٣) هي المرادةُ بالأرواحِ المفارقةِ عن الأبدانِ عند المشّائيّين، وتلك الذرّات هي المرادةُ بالمادّةِ القديمةِ المَحلِّ للإمكاناتِ الاستعداديّةِ الأزليّةِ عند الكلِّ [من الفلاسفة].

[ما يلزم من المفاسد من مذهب الفلاسفة]

فعُلِم أنّهم يقولون: **إنّ اللهَ موجَبٌ**(٤)، **والعالَمُ قديمٌ** [أي: أزليٌّ]، وإنّه يَجب في فِعله وسائلُ إعداديّةٌ(٥)، بعضُها جواهرُ مجرَّدةٌ وجودًا وفعلًا، وهي العقولُ،

---

(١) أي: الأرواح عندهم متساويةٌ مع الأبدان، لكلِّ بدنٍ روحٌ خاصٌّ به.

(٢) القول بعالَم الأمر لدى المسلمين ليس تقليدًا للفلاسفةِ؛ لأنّ القرآنَ صرَّح به في قولِه تعالى: ﴿قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾ [الإسراء: ٨٥]، أي: قل لهم: إنّ الروح من عالَم الأمر الغيبيِّ، وليس من عالَم الماديِّ المشاهَد.
ولا بدَّ أن نعلمَ أنّ كفرَ الفلاسفة ليس لمجرَّدِ استعمال هذه الألفاظ من العقول والنفوس وعالَمِ الأمر وغيرها، وإنّما هو لاعتقادهم بأزليّةِ هذه الأشياء، وكونها ليست مسبوقةً بالعدم.

(٣) أي: عند المشائيّين عندما فارق الروحُ عن البدن الفاني لا يتعلَّق ببدنٍ آخرَ كما قالتِ التناسخيّةُ، بل تعلَّق بعالَم الأمر.

(٤) لفظُ «الموجَب» مصطلحٌ كلاميٌّ نقيضُ المختار؛ فالحكماء لَمّا أنكروا الصفاتِ الذاتيّةَ ـ ومنها الإرادةُ ـ يقولون: إنّه تعالى لا يقدرُ أن يَخلقَ شيئًا بدونِ تلك الوسائلِ المغايرةِ المستقلّةِ مع الحقِّ سبحانه، وأيضًا لا يقدر أن لا يَخلُقَ النتيجةَ والآثارَ مع تحقُّقِ تلك الوسائلِ!

(٥) حقَّق العلامة البالكي هذه المسألة أيضًا في حاشيته على جمع الجوامع وشرحه (١ : ٦٥)، على قول الشرح: (عقيب صحيحِ النظر عادةً عند بعضهم كالأشعريّ):
«أشار بالكاف إلى أنّ الأشعريَّ لم يُحدِث هذا المذهبَ؛ بل هو مذهبُ أهلِ السنةِ والجماعةِ=

= من الصحابة والتابعين والسلف الصالحين، وإنّما الأشعريُّ بيَّن مذهبَهم وأسَّس بُنيانَهم الذي بَنَوا.

وهذا مبنيٌّ على الأصلَين: **استنادُ الممكناتِ إليه تعالى بأسرِها بلا واسطةٍ وابتداءً**، وكونُه تعالى لا يجبُ عنه شيءٌ؛ **لأنّه فاعلٌ مختارٌ** ولا [يجب] عليه. [(لا يجب عنه شيءٌ) تفسيرُ القاعدةِ الأولى. (ولا يجب عليه شيءٌ) تفسيرُ القاعدةِ الثانية. و] لأنّ قاعدةَ التحسين والتقبيح العقليَّين باطلةٌ، إلّا أنّه تعالى قد يُوجِد بعضَها بعد بعضٍ بلا وجوبٍ عنه ولا عليه، ولا أن يكونَ للأوَّل دخلٌ [بالتأثير] في الثاني، **فإن تكرَّر منه إيجادُه عَقِيبَه يُسمَّى ذلك عادةً، وإلّا فيُسمَّى خرقًا للعادةِ**. ولا شكَّ أنّ العلمَ الحاصلَ عَقِيبَ النظر أمرٌ ممكنٌ متكرِّرٌ، فيكون مستنَدًا إليه بطريق العادةِ.

وقال الحكماءُ: اللزومُ إعداديٌّ، وهذا أيضًا مبنيٌّ على أصلَين لهم: كونِه تعالى موجَبًا، أي: يجب عنه خلقُ العلمِ بالمطلوبِ، كالعلم بالدليل مثلًا. و[مبنيٌّ على] كونِ فيضان الحوادثِ منه تعالى موقوفًا على الاستعداد التامِّ، وهو الواسطةُ. ولا شكَّ أنّ العلمَ عَقِيبَ النظر أمرٌ حادثٌ، فيندرج في تلك القاعدة.

وقال المعتزلةُ: اللزومُ توليديٌّ، وهذا أيضًا مَبنيٌّ على أصلَين لهم: استنادِ بعضِ الحوادثِ، وهو كأفعال العباد إليه تعالى بواسطةٍ، وهي القدرةُ الحادثةُ المختارُ فيها هو تعالى. وقاعدةِ التحسين والتقبيح العقليَّين المستلزمةِ لكونِ العبادِ خالقِي أفعالِهم. و[الناتج من الأصلَين] عدم إمكانِ عدمِ المتولِّد بعد وجودِ المولِّد منه مع جميع الشروطِ.

والفرقُ بين كلٍّ من الأخيرَين [مذهب الفلاسفة والمعتزلة] والأوَّل [مذهب أهلِ السنّة] واضحٌ ظَهر وضوحُه مما ذَكرنا.

وأمّا الفرقُ بينهما فبكون اللهِ تعالى خالقًا لكلٍّ من الدليل والعلم بعده عند الفلاسفةِ، لكن كلًّا بواسطةٍ هي الاستعدادُ التامُّ، وكون العباد خالقِين لهم، لكن للأوَّل مباشرةً، وللثاني توليدًا عند المعتزلةِ، مع استناد كلٍّ إليه تعالى أيضًا بسبب القدرةِ الحادثةِ له تعالى التي خَلقَها تعالى، وبكونِه تعالى غير موجَبٍ عند المعتزلةِ؛ لإمكان عدمِ خلقِ القدرةِ.

وهاهنا مذهبٌ آخرُ اختاره الإمامُ الرازي لا أنّه اخترعه، ومِن ثَمّة قال: «كالإمام الرازي»، وأطبَق صاحبُ المواقفِ، والسيِّدُ في شرحه، والقوشَجي في شرحِ التجريدِ الجديد أنّه كمذهب المعتزلةِ في أنّ العلمَ بالمطلوب متولِّدٌ من العِلمَين السابقَين ومتوقِّفٌ عليهما، إلّا أنّ التوليدَ والتوقُّفَ على مذهبِه في فعلِه تعالى، وعلى مذهبِهم في فعلِ العبدِ. =

وبعضُها وجودًا فقط، وهي النفوسُ الفلكيّةُ، وبعضُها أجسامٌ، وهي الأفلاكُ والكواكبُ والعناصرُ، وبعضُها أمورٌ عرضيّةٌ هي حرَكاتُ الأفلاكِ وأوضاعُها والقربُ من المحيطِ والمركزِ أو البُعدُ عنهما.

لا يمكنُ فعلُ اللهِ بدونها، ويجب وجودُ المعلولِ مع وجودِها، وهذا معنى المُوجَبِ، وهو مبدأ العلّةِ والمعلولِ عندهم أيضًا.

[عالم الخلق وعالم الأمر]

ويُسمُّون المجرَّدَ - سواءٌ عقلًا أو نفسًا فلكيّةً أو إنسانيّةً - عالَمَ الأمرِ وعالَمَ الغيبِ.

= فقال صاحبُ المواقفِ: خالَف الإمامُ الشيخَ الأشعريَّ في أصلَين: استنادِ جميعِ الممكناتِ إليه تعالى ابتداءً، وكونِه تعالى قادرًا مختارًا. وقال السيِّدُ والقوشجيُّ: لم يخالفه في الأصل الثاني، بل في الأوَّلِ فقط.

وعبارةُ شرحِ التجريد: «ووجوبُ بعضِ الأفعال عن بعضٍ لا ينافي قدرةَ المختارِ على ذلك الفعلِ الواجبِ؛ إذ يمكنُه أن يَفعلَه بإيجادِ ما يوجِبُه بأن لا يوجِدَ ذلك الموجِبَ، لكن لا يكون تأثيرُ القدرةِ فيه ابتداءً، كما هو مذهبُ الأشعريِّ، وحينئذٍ يُقال: النظر صادرٌ بإيجادِ اللهِ تعالى وموجِبٌ للعلم بالمُنظَر فيه إيجابًا عقليًّا بحيث يستحيلُ أن ينفكَّ عنه». اهـ.

أقول: لم يُخالِفِ الإمامُ شيئًا من الأصلَين ولا توقُّفَ ولا توليدَ في مذهبِه؛ بل إنّما بيَّنَ مذهبَ الأشعريِّ، وحاصلُه:

أنّ بين الدليلِ والعلمِ لزومًا عقليًّا يقتضي - بحسبِ العقلِ - استحالةَ انفكاكِ الثاني عن الأوَّلِ، لكنَّه تعالى قادرٌ على كلِّ شيءٍ بلا واسطةٍ، فيمكن أن لا يَخلُقَه عَقِيبه خرقًا للعادةِ، وهو كالدليل مخلوقُه تعالى ابتداءً، ولا يلزمُ من اللزوم عقلًا اللزومَ واقعًا، على أنّ اللزومَ له لا يستلزم اللزومَ عنه، فتأمَّل».

[وجهُ التأمُّل - كما ذَكره العلامة البالكي في الحاشية السابقة - هو: أنّ معنى اللزومِ العقليّ أنّ العقلَ لو خُلِّيَ وطبعَه ولم يُلاحِظ قاعدةَ استنادِ الأشياء إلى اللهِ ابتداءً ومختاريّةِ اللهِ تعالى، لم يُجوِّزِ التخلُّفَ أصلًا، لكن إذا لاحظَ الأصلَين المارَّين جوَّز التخلُّفَ من الجانِبَين، فهو بيَّن مذهبَ الأشاعرةِ ولم يُخالفه في شيءٍ من الأصلَين أصلًا].

و[يُسمُّون] الماديَّ ـ سواءٌ سماويًّا أوْ لا ـ عالَمَ الخلْقِ والشهادةِ. وقد عُلِم بطلانُ مذهبِهم في الكلام(١).

[الشروط الإعدادية الضرورية لدى غير الفلاسفة]

وعلى الثاني ـ أي: حدوثِ العالَم، وهو مذهبُ المليِّين كلِّهم من المسلمين واليهودِ والنصارى وغيرِهم ـ يُقال: إنّ اللهَ واحدٌ حقيقيٌّ بالنسبةِ إلى حياتِه المبدأ لكلِّ شيءٍ من صفاتِه والعالَمِ بأعيانِه وأعراضِه(٢).

ومتكثِّرٌ بتكثُّرِ تعلُّقاتِ علْمِه، أي: حضورُ صُوَرِ المعلوماتِ الكليّةِ والجزئيّةِ الواجبةِ والممكنةِ والممتنعةِ والموجودةِ والمعدومةِ عنده تعالى تكثُّرًا بقدرِ تَكثُّرِ المعلوماتِ.

و[متكثِّرٌ] بتكثُّرِ تعلُّقاتِ إرادتِه، أي: الترجيحاتِ لأحدِ المقدورَين على الآخَرِ وتخصيصِ زمانِ الوقوعِ المتعدِّدةِ بقَدرِ تعدُّدِ المراداتِ.

و[متكثِّرٌ] بتكثُّرِ تعلُّقاتِ القدرةِ، أي: الإيجادات بقَدرِ المقدورات.

و[متكثِّرٌ] بتكثُّرِ تعلُّقاتِ البصرِ والسمعِ، أي: الانكشافِ التامِّ الإبصاريِّ أو السماعيِّ بقَدرِ المبصراتِ والمسموعاتِ.

و[متكثِّرٌ] بقدرِ تعدُّدِ تعلُّقاتِ الكلامِ اللفظيِّ أو النفسيِّ، أي: إيجادِ المتكلَّمِ

---

(١) أقول مرةً أخرى: إنّ كفرَ الفلاسفةِ ليس لِمُجرَّدِ لفظِ المجرَّدِ، أو العقولِ، أو النفوسِ، أو المُثُلِ، أو عالَم الأمر وعالَمِ الخلقِ، وإنّما كفرُهم لطريقِ إثباتِ تلك الأشياء، أي: لاعتقادهم بأزليّةِ هذه الأشياءِ المستلزم لِتَعدُّدِ القدماءِ، أي: يستلزمُ الشريكَ لله تعالى في الوجود بحيث لم يَسبق عليه العدمُ، وإثباتُ أزليٍّ غيرِ اللهِ تعالى شركٌ منافٍ للتوحيد.

(٢) ولا تظننَّ من ذِكرِ الصفاتِ مع العالَم أنها حادثةٌ، وهذا كفرٌ صريحٌ؛ إذِ الصفاتُ أزليّةٌ كذاتِه تعالى، بل المراد أنّ صفةَ الحياة متقدّمةٌ على باقي الصفاتِ رتبةً لا وجودًا؛ إذ مَن لا حياةَ له لا علمَ له، ولا إرادةَ له، ولا سمعَ ولا بصرَ، ولا كلامَ له.

به اللفظيِّ أو النفسيِّ التعقُّليِّ أو النفسيِّ الخارجيِّ المتعدِّدةِ بتعدُّدِها.

فتلك التعلُّقاتُ وسائلُ إعداديّةٌ[١] لا يمكن وجودُ الآثارِ بدونها، وإلّا لَزِم[٢] كونُ اللهِ ميِّتًا، أو جاهلًا، أو كارِهًا، أو عاجزًا، أو أعمى، أو أصمَّ، باطنيًّا أو ظاهريًّا، أو أبكمَ كذلك، تعالى عن ذلك، وِفاقًا بينهم، أو وجودُ[٣] الآثارِ بدونِـها، وهو باطلٌ[٤].

---

(١) هذه النقطةُ نقطةٌ جوهريّةٌ، وبيتُ القصيدِ للفرقِ بين مذهبِ الفلاسفة وغيرِهم من أهلِ الدينِ السماويِّ في خلقِ العالَم:
فالفلاسفةُ لَمّا أنكروا الإرادةَ أنكروا تعلُّقاتِها المعنويّةَ، وإذا لم يكن له إرادةٌ ولا تعلُّقاتُها لم تُخلَقِ الأشياءُ في موعِدها اللايزالي، بل هو تعالى علّةٌ، والعالَمُ معلولٌ، وإذا وُجِد العلّةُ التامّة وُجِد المعلولُ، فلَزِم قِدَمُ العالَمِ. ومنشأ غلطِهم إنكارُ الصفاتِ، ومن ثَم إنكارُ تعلُّقاتِها.
وأيضًا نشأت من إنكارِ الصفات وتعلُّقاتِها فكرةُ الواحد من كلِّ الوجهِ، فقالوا: إنّ اللهَ واحدٌ من كلِّ وجهٍ، لا يتعلَّقُ بالأشياء إلّا تعلُّقًا واحدًا، هو تعلُّقُه بالعقلِ الأوَّل؛ فمنه صدر العقول والنفوسُ على الوجهِ الذي مَضى، فأثبَتوا فكرةَ المُوجَب وعدمِ المختار.
وقالوا: هو موجَبٌ في خلقِ العالَمِ، أي: لا يمكن أن يَخلُقَ العالَمَ بدونِ تلك الوسائلِ، ولا يستطيعُ أن لا يَخلُقَه مع وجودِها، فيحتاجُ إلى تلك الوسائلِ المفارِقة عن الذّاتِ الإلهيّة لخلقِ العالَم، تعالى اللهُ عن الاحتياجِ المنافي لمفهومِ الإلهِ الحقِّ.
أمّا غيرُهم ـ من أهلِ الدينِ السماويِّ ـ فيُثبتونَ الإرادةَ وتعلُّقاتِها، فلم يقولُوا: إنّ اللهَ واحدٌ حقيقـيٌّ مـن كلِّ وجهٍ، بل بحسبِ التعلُّقاتِ بالأشياء متكثِّرٌ، أي: تعلُّقاتُه كثيـرةٌ، فلا يحتاجُ إلى غيرِه من الوسائل، ومن ثَم ما دام صاحبَ إرادةٍ فخلَقَ العالَمَ بها، والخلقُ بالإرادةِ حادثٌ لا قديمٌ؛ لأنّ الإرادةَ سابقةٌ على المرادِ.

(٢) أي: إن لم تَثبُت تلك الصفاتُ ثَبت نقيضُها؛ لامتناعِ ارتفاعِ النقيضَين، وثبوتُ النقائضِ نقصٌ بالإجماع، فوجب رفعُه عنه تعالى.

(٣) عطفٌ على قولِه: «كون الله»، أي: فتلك التعلُّقاتُ وسائلُ إعداديّةٌ، وإلّا لزم وجودُ الآثار بدونها، وهو باطلٌ.

(٤) هذا المنهجُ منهجُ علمِ الكلامِ، هو إلزامُ الخصمِ بلوازمِ مسلَّماتِه، أو أخذُ دليلِ الخصمِ بنظَرِ الاعتبار ثمَّ نقضُه.
=

ولا يمكن عدمُ الآثارِ مع وجودِها [أي: مع الوسائل الإعداديّة]، وإلّا لزم تخلُّفُ المعلومِ أو المراد أو المقدورِ، أو المبصَرِ أوِ المسموعِ، أو الكلامِ بمعنى گفتهشده[١] عن العلمِ[٢] أو الإرادةِ أو القدرةِ، أو البصرِ أو السمعِ، أو الكلامِ، وهذا مُحالٌ.

وإذا كانتِ الصفاتُ الحقيقيّةُ موجودةً أيضًا ـ سواء واجبةً[٣] أو ممكنةً أزليّةً[٤] ـ كانتْ هي أيضًا وسائلَ إعداديّةً[٥].

= فالفلاسفةُ يقولون: لا بدَّ من أسبابٍ إعداديّةٍ لخلقِ العالَم، فالمتكلّمون يقولون: نعم لا بدَّ منها، لكن تلك الوسائلُ الإعداديّةُ تعلُّقاتُ الصفاتِ، فلا يحتاجُ إلى الغيرِ، وإلّا لَزِم مفاسدُ، منها ما يقول المؤلِّفُ: «لَزِم كونُ اللهِ ميّتًا، أو جاهلًا، أو كارهًا، أو عاجزًا، أو أعمَى، أو أصمَّ، باطنيًّا أو ظاهريًّا، أو أبكمَ كذلك ـ تعالى عن ذلك ـ وِفاقًا بينهم، أو وجودُ الآثارِ بدونِها، وهو باطلٌ».
ومن تلك المفاسد ما ذَكَرَه في الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ١٨٠-١٨١): «مع اعترافِهم بأنّ العقلَ في حدِّ ذاتِه واحدٌ بسيطٌ حقيقيٌّ ـ أي: غيرُ مركّبةٍ؛ لأنّها مجرَّدةٌ عن المادّة، ومع هذا ـ يصدرُ عنه باعتبارِ ما له من الصفاتِ أو الانتظامات أمورٌ كثيرةٌ»، فأعطَوا للعقلِ الأوّل ما لم يُجوّزوا للهِ تعالى!

(١) لفظٌ فارسيٌّ بمعنى: المتكلَّم به، فهو عطفٌ على قولِه: «لا يمكن»، أي: فتلك التعلُّقاتُ وسائلُ إعداديّةٌ لا يمكن عدمُ الآثارِ مع وجودِها، وإلّا لَزم تخلُّفُ المعلومِ أو المراد... إلخ.

(٢) لفٌّ ونشرٌ مرتَّبٌ، أي: وإلّا لَزم تخلُّفُ المعلومِ عن العلم، أو المراد عن الإرادة، وكذا الباقي.

(٣) كما هو رأيُ الشيخِ حميدِ الدين الضريريِّ من المتكلّمين، كما مرَّ في بدايةِ البحث. ويُنظر أيضًا: الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٢٠٢).

(٤) كما هو رأيُ غيرِ الشيخ حميد الدين الضريريِّ من المتكلّمين القائلين بزيادةِ الصفات الثبوتيّةِ على الذات.

(٥) ضرورةُ معرفةِ الصفات وتعلُّقاتِها والفرقِ بينهما تتجلَّى في هذا التقرير الجميلِ للإمامِ الرازيِّ حول تعلُّقِ الصفات وضرورةِ معرفتها؛ إذِ الخلطُ بين الصفةِ وبين تعلُّقِها إمّا يؤدّي إلى حدوثِ الصفاتِ وإمّا إلى أزليّةِ الكون، وكلاهما كفرٌ صريحٌ، والعياذُ بالله! =

= وسببُ الخلطِ عدمُ التمييز بين المعاني المشتركةِ للصفات؛ فكما تُطلَق الصفاتُ على أصلِ الصفة تُطلَق على تعلُّقِها، كالإرادة تُطلَق على أصلِ الإرادة وعلى تعلُّقِها بالمراد، وذلك في تفسيره الكبير (٢٦: ٣١٠-٣١١)، فيقول:

«قالَتِ الكَرّامِيَّةُ: لِلهِ إرادةٌ مُحدَثةٌ؛ بِدَليلِ قَولِهِ تَعالَى: ﴿إِذَآ أَرَادَ﴾ [يس: ٨٢]، وَوَجهُ دَلالَتِهِ مِن أمرَينِ:

أَحَدُهُما: مِن حَيثُ إنّهُ جَعَلَ لِلإرادةِ زَمانًا؛ فَإنّ (إذا) ظَرفُ زَمانٍ، وَكُلُّ ما هُوَ زَمانِيٌّ فَهُوَ حادِثٌ.

وَثانِيهما: هو أنّه تعالى جعَل إرادتَه متصلةً بأمره، وأمرُهُ متصِلٌ بقَولِهِ: ﴿كُن﴾، وَقَولُهُ: ﴿كُن﴾ مُتَّصِلٌ بِكَونِ الشَّيءِ وَوُقُوعِهِ؛ لِأَنّهُ تَعالَى قالَ: ﴿فَيَكُونُ﴾ بِفاءِ التَّعقِيبِ لَكِنَّ الكَونَ حادِثٌ، وَما قَبلَ الحادِثِ مُتَّصِلٌ بِهِ حادِثٌ.

والفَلاسِفةُ وافَقُوهُم في هَذا الإشكالِ مِن وَجهٍ آخَرَ، [بجَعلِ العالَم قديمًا؛ لكونه متعلّقَ القديم] فَقالُوا: إرادَتُهُ مُتَّصِلةٌ بِأمرِهِ، وَأمرُهُ مُتَّصِلٌ بالكَونِ [أي: بالعالَم] ولكِنَّ إرادَتَهُ قَديمةٌ، فالكَونُ قَدِيمٌ؛ [لأنّ المتَّصِلَ بالقديم قديمٌ]، فمُكوَّناتُ اللهِ قَديمةٌ [أي: أزليّةٌ].

وجَوابُ الضّالِّين مِن التَّمَسُّكِ باللَّفظِ هو أنّ المَفهُومَ مِن قولِه: ﴿إِذَآ أَرَادَ﴾ مِن حَيثُ اللُّغةُ [ليس بمعنى أصلِ الإرادةِ، بل بمعنى] إذا تَعَلَّقَت إرادَتُهُ بالشَّيءِ؛ لأنّ قولَهُ: ﴿أَرَادَ﴾ فِعلٌ ماضٍ، وإذا دَخَلَت كَلمةُ (إذا) على الماضِي تَجعَلُه في معنى المستقبل.

ونحن نقول بأنّ مَفهُومَ قَولِنا: أرادَ وَيُرِيدُ وَعَلِمَ وَيَعلَمُ، يَجُوزُ أن يَدخُلَهُ الحُدُوثُ؛ [لأنّ التعبير عن الصفات بصيغة الفعل ـ كأراد يريد ـ يدلُّ على تعلُّقِ الصفات لا على أصل الصفاتِ].

و[إذا أردنا أن نعبِّرَ عن أصل الصفة] إنّما نَقُولُ: للهِ تعالَى صِفةٌ قَديمةٌ هي الإرادةُ [بجملةٍ اسميّةٍ]، وتلكَ الصِّفةُ إذا تعلَّقَت بشَيءٍ نَقولُ: أرادَ ويُرِيدُ [أي: التعبيرُ بالفعل ماضيًا أو مضارعًا تعبيرٌ عن تعلُّقِ الصفةِ لا أصلِ الصفة، وهنا قال: أراد أو يُريد]، وقَبلَ التَّعلُّقِ لا نَقولُ: أرادَ، وإنّما نَقولُ: لهُ إرادةٌ، وهوَ بها مُرِيدٌ...

فافهَم أنّ الإرادةَ أمرٌ ثابتٌ إن تَعَلَّقَت بوُجودِ شَيءٍ نَقولُ: أرادَ وُجُودَهُ، أي: يُرِيدُ وُجُودَهُ، وإذا عَلِمتَ هذا فهُوَ في المَعنَى مِن كَلامِ أهلِ السُّنّةِ: تَعَلُّقُ الإرادةِ حادِثٌ. وخَرَجَ بِما ذَكَرنا جَوابُ الفَرِيقَين. =

[نقطة الاتفاق والاختلاف بين الحكماء وغيرهم]

فظَهر أنّ كُلًّا من الحكماءِ والمتكلِّمين وسائرِ المِلَل قائلٌ باشتراطِ تأثيرِ اللهِ في شيءٍ بوسائلَ إعداديّةٍ، لكنَّ الحكماءَ جَعلوها أمورًا موجودةً مباينةً له تعالى، جواهرَ مجرَّدةً أو أجسامًا أو أعراضًا مستلزِمةً؛ لكونِ اللهِ تعالى موجَبًا لا مختارًا، ولكونِ العالَمِ قديمًا، **وهذا نقصٌ فاحشٌ وكفرٌ واضحٌ**[1].

= **البَحثُ الآخرُ: قالَتِ المُعتَزِلةُ والكَرّامِيّةُ**: كَلامُ اللهِ حَرفٌ وَصَوتٌ وَحادِثٌ؛ لأنّ قَولَهُ: ﴿كُن﴾ كَلامٌ، و﴿كُن﴾ مِن حَرفَينِ، والحَرفُ مِنَ الصَّوتِ، وَيَلزَمُ مِن هَذا أنّ كَلامَهُ مِنَ الحُرُوفِ والأصواتِ، وَأمّا أنّهُ حادِثٌ فَلِما تَقَدَّمَ مِنَ الوَجهَينِ: أحَدُهُما: أنّهُ زَمانِيٌّ، والثّاني: أنّهُ مُتَّصِلٌ بِالكَونِ، والكَونُ حادِثٌ.

والجَوابُ يُعلَمُ مِمّا ذَكَرنا [أي: من البحث السابق، من أنّ الصفةَ تُطلَق على أصلِ الصفةِ وعلى تعلُّقِها]؛ وَذَلِكَ لِأنّ الكَلامَ صِفةٌ إذا تَعَلَّقَت بِشَيءٍ تَقُولُ: قالَ وَيَقُولُ، فَتَعَلُّقُ الخِطابِ حادِثٌ، والكَلامُ قَدِيمٌ، فَقَولُهُ تَعالَى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيۡـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]، فِيهِ تَعَلُّقٌ وَإضافةٌ؛ لِأنّ قَولَهُ تَعالَى: ﴿أَن يَقُولَ لَهُۥ﴾ بِاللّامِ لِلإضافةِ صَرِيحٌ في التَّعَلُّقِ، وَنَحنُ نَقُولُ: إنّ قَولَهُ لِلشَّيءِ الحادِثِ: حادِثٌ؛ لِأنّهُ مَعَ التَّعَلُّقِ، وَإنّما القَدِيمُ قَولُهُ وَكَلامُهُ لا مَعَ التَّعَلُّقِ. وَكُلُّ قَدِيمٍ وَحادِثٍ إذا نَظَرتَ إلَى مَجمُوعِهِما [أي: أصلِ الصفة وتعلُّقِها الواقعيّ] لا تَجِدُهُما في الأزَلِ، وَإنّما تَجِدُهُما جَمِيعًا فِيما لا يَزالُ، فَلَهُ مَعنَى الحُدُوثِ، وَلَكِنَّ الإطلاقَ [أي: إطلاقَ الصفةِ على التعلُّق] مُوهِمٌ.

فتَفَكَّر جِدًّا ولا تَقُل: المَجمُوعُ حادِثٌ، مِن غَيرِ بَيانِ مُرادِكَ [أي: تفكَّر في قولِه: إذا نَظَرتَ إلَى مَجمُوعِهِما لا تَجِدُهُما في الأزَلِ، وَإنّما تَجِدُهُما جَمِيعًا فِيما لا يَزالُ]؛ فَإنّ ذَلِكَ قَد يُفهَمُ مِنهُ أنّ الجَمِيعَ حادِثٌ، بَل حَقِّقِ الإشارةَ وجَوِّد العبارةَ، وَقُل: أحَدُ طَرَفَي المَجمُوعِ قَدِيمٌ [وهو أصلُ الصفة]، والآخَرُ حادِثٌ، وهو تعلُّقُ الصفةِ المعنويّة، ولَم يَكُنِ الآخَرُ معهُ في الأزَلِ» أي: لم يكن هذا التعلُّقُ التنجيزيُّ موجودًا في الأزل، وإنما الموجودُ هو الصفةُ فقط، وعلى هذا لا يلزم قِدَمُ العالَمِ كما يقول به الفلاسفةُ، ولا حدوثُ الصفاتِ كما يقول به الكَرّاميّة، وإنّما الحادثُ هو تعلُّقُ التنجيزي للصفات، والقديمُ هو أصلُ الصفات.

(١) عدمُ الفرق بين مراتبِ العلّة والمعلول أدّى بالفلاسفة إلى القول بقِدمِ العالَم وأزليّتِه،=

وغيرُهم يجعلونها صفاتٍ حقيقيّةً لازمةً له تعالى على القولِ بها، أو اعتباريّةً ـ وهي التعلُّقاتُ ـ لازمةً له تعالى بواسطةِ الصفاتِ الحقيقيّةِ إنْ وجدتْ، أو بالذاتِ إنْ لم توجَدْ، ولا نقصَ في كونِ اللهِ موجَبًا في صفاتِه الحقيقيّةِ بل عينُ الكمالِ، ولا إيجابَ في لزومِ المرادِ عن الإرادةِ بل هو عينُ الاختيارِ(١).

= فمثلًا: أقوى حجّةٍ لأرسطو على أزليّةِ العالَمِ تتمثّل في أنّ العلّةَ الأولَى ثابتةٌ، هي هي دائمًا، لها نفسُ القدرةِ ومُحدِثةٌ نفسِ المعلولِ، فما دامت العلّةُ ثابتةً فلا بدَّ من وجودِ المعلول، فلو فرضنا وقتًا لم يكن فيه حركةٌ، لَزم عن هذا الفرض أن لا تكونَ حركة أبدًا، ولو فرضنا على العكس أنّ الحركةَ كانت قديمةً، لَزم أنها تَبقَى دائمًا.

ويُجابُ عن هذا: أنّ قِدمَ العلّةِ لا يستتبعُ [أي: لا يستلزم منه] قِدَمُ المعلولِ، **إلّا إذا كان المعلولُ من شأنِه أن يَصدرَ عن علّتِه صدورًا ضروريًّا، ولا يكون هذا شأنَه إلّا إذا تكافأَ مع العلّة**، وليس بين العالَمِ المتغيِّرِ واللهِ الثابتِ تكافؤٌ، كما أنّ العالَمَ ليس ضروريًّا للهِ، فإذن ليس من شأنِ اللهِ أن يُحرِّكَ أو يَخلُقَ بالضرورةِ [والاضطرار، بل بالإرادةِ المستلزمةِ لحدوثِ المعلولِ المخلوق]. الآراء الكلامية للشيخ صفي الدين الهندي (ص٣٣٧).

(١) لا بدَّ من الإشارة إلى أنّ هذا البيانَ وهذا الردَّ بهذا الوجهِ الجميلِ من ابتكاراتِ العلامةِ البالكيِّ رحمه اللهُ، كما ظَهر من محاكمتِه مع بعضِ المتكلِّمين في الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ١٧٦-١٧٩):

«واستَدلُّوا على وجودِ العقولِ وكونِها مبادئَ ـ سواءٌ كانت تلك العقولُ مؤثراتٍ ومُوجِداتٍ، كما هو ظاهرُ مَذهبِهم، أو وسائلَ إعداديةً، كما هو تحقيقُه، أي: تحقيقُ مذهبِهم ـ بأنّ اللهَ تعالى موجَبٌ وواحدٌ حقيقيٌّ لا تكثُّر فيه أصلًا بوجهٍ، فلا يمكن أن يصدرَ عنه إلّا واحدٌ قديمٌ؛ إذِ الحادثُ لا يصدرُ من الموجَبِ بذاته.

واعتَرض الإمامُ الرازيُّ هذا الدليلَ بأنّه لو سُلِّم هذا لا يَصحُّ أن يَصدرَ من اللهِ بواسطةِ العقلِ الأوّلِ إلّا واحدٌ؛ إذ كلٌّ من الوجودِ والوجودِ بالغير والإمكانِ أمرٌ اعتباريٌّ لا يصح شيءٌ منها أن يكونَ مؤثّرًا في أمرٍ حقيقيٍّ، هو العقلُ والنفسُ والفلكُ.

ولو سُلِّم [هذا الدليلُ] فاللهُ تعالى وإن فُرِضَ كونُه موجَبًا لكنّه باعتبارِ ما له من السلوبِ، ككونه ليس بجوهرٍ ولا عرَضٍ، و[باعتبار] الإضافاتِ، ككونِه مع العالَمِ وبعده متعدِّدٌ اعتبارًا، فيصدرُ عنه بهذا التعدُّدِ أمورٌ متكثّرةٌ، فلا حاجةَ إلى وساطةِ العقول. =

وقولُهم [أي: المتكلِّمين] باستنادِ الممكناتِ إليه تعالى ابتداءً مبنيٌّ على أنّ الصفاتِ الحقيقيّةَ أو الاعتباريّةَ للزومها لذاته تعالى فكأنّها عينُه، أو يُرادُ نفيُ الوسائلِ الإعداديّةِ القائلِ بها الحكماء[1].

= **والإنصافُ أنّ لهم أن يُجِيبُوا بأنّ كونَ الاعتباريّ شرطًا لتأثيرِ المُوجِدِ في الموجود صحيحٌ،** كما أنّ اللهَ عند المليِّين بشرطِ تعلُّقاتِ صفاتِه مؤثّرٌ، وإنّما الممتنعُ كونُ نفسِ العدميّ مؤثّرًا، وهم لا يقولون به.

و [الإنصاف أيضًا أنّ لهم أن يُجيبوا] أنّ العدميَّ لا يكون وسيلةً للتأثير إلّا إذا كان بينه وبين الأثرِ مناسبةٌ مصحّحةٌ للوساطةِ، كالوجود؛ فإنّه شريفٌ محضٌ يصحُّ أن يكونَ وسيلةً لشريفٍ محضٍ، كما أشرنا له سابقًا. وأمّا السلوبُ والإضافاتُ [أي: الصفاتُ السلبيّةُ والإضافيّةُ] فلا تُناسِب الوساطةَ كما هو ظاهرٌ.

وأمّا جوابُ الطوسيِّ [في بيانِ مرادِهم] بأنّ مرادَهم أنّ العقلَ الأوّلَ انضمَّ إلى اللهِ [إيجابًا لا اختيارًا] فأوجَد عقلًا ثانيًا، وانضمَّ هذانِ إليه فأوجَد ثالثًا، وهكذا حتى تكونَ الشرائطُ كلُّها وجوديةً؛ فهو خلافُ ما صرَّح به الحكماءُ، فلا يَدفع الاعتراضَ عنهم.

فالحقُّ في الجواب ما قلنا في بحثِ أنّ الواحدَ لا يَصدر عنه إلّا الواحدُ: من أنّ اللهَ باعتبارِ إيجادِ الأشياء متعدِّدٌ اعتبارًا [أي: باعتبارِ تعلُّقِ صفاتِها بالأشياء متعدِّدٌ]؛ إذ صدَر عنه الحياةُ بذاتِه والعلمُ بوسيلتِها... إلى آخرِ الصفاتِ، ثُمَّ تَصير تعلُّقاتُ الصفاتِ المتعدِّدةِ الغيرِ المتناهيةِ وسائلَ لإيجادِ العالَمِ وإحداثِه.

فتذكَّر ما مرَّ؛ حتّى تعلمَ أنّ ما يَنسبونه إلى العقولِ هو بالحقيقة شأنُ صفاتِه تعالى، وما يَنسبونه إلى انتظامِ حركاتِ الفلكيّات وأوضاعِها هو شأنُ تعلُّقاتِ الصفاتِ [أي: ناشئٌ من تعلُّقاتِ الصفات].

مع أنّه يَلزم على ما ذكرُوه إمّا عدمُ مناسبةِ الشرطِ، والتحكُّم، مثلًا يقولون: إذا بلَغ الكوكبُ الفلانيُّ في الموضعِ الفلانيّ وحصَل له هذا الوضعُ المخصوصُ، يُوجِد اللهُ بواسطةِ العقولِ وهذا الوضعِ والحركةِ زيدًا مثلًا.

فحينئذٍ يُقالَ: إن لم يكن هذا مناسبًا كيف يكون شرطًا؟ وإن كان مناسبًا فما وجهُ مناسبتِه مع أنّه إن كان [الوضعُ السابق] بإرادةِ الله فهو مختارٌ، أو بغيرِها فيلزم التسلسلُ؟ وأمّا على مذهبِنا فالإرادةُ في ذاتها مرجِّحةٌ ـ كما مرَّ ـ فلا تحكُّم ولا تسلسلَ».

(١) أي: لَمّا قالوا: استنادُ كلِّ شيءٍ إلى اللهِ بلا واسطةٍ، مرادُهم: بلا واسطةٍ خارجةٍ عن صفاتِه،=

وأمّا [النوعُ الثاني من الشرطِ] مثلُ الوالدَين للولدِ، والبَنّاءِ للبِناء، والْمَلَكِ لإلقاءِ النطْفةِ في الرَّحِمِ وتصويرِها **فشروطٌ عاديّةٌ** لكلٍّ من المجعولِ، كالوَلَد والجعْلِ، وليستْ إعداديّةً أصْلًا.

وأمّا [النوعُ الثالث] مثلُ الجزءِ للكلِّ، والموضوعِ للعرَضِ، ونوعِ المكانِ للمتمكِّنِ **فشـرطٌ إعداديٌّ** للمجعول(١)، أي: مثل الكلِّ والعرَضِ والمتمكِّن؛ لعدمِ تحقُّقِ ماهيَّـتِهِ بدونه لا [شرطٌ] للجعلِ، فالاحتياجُ إليها إنّما هو للمجعولِ لا للجَعْل(٢).

[توجيه قيم لمسألة الواحد الحقيقي]

وظَهر أيضًا أنّ مسألةَ أنّ الواحدَ الحقيقيَّ الذي لا تكثُّرَ فيه أصلًا ـ ولو اعتبارًا ـ لا يَصدرُ عنه إلّا الواحدُ **وفاقيّةٌ** بين الحكماء والمتكلِّمين وغيرِهم، كما صرَّح به الماتريديّةُ(٣).

= أمّا صفاتُه فهي لا تُعتَـبَر غيرًا على تقدير زيادتِه، وهذا دليلٌ على أنّ الصفاتِ لا يُقال لها غيرًا؛ للزومِه بالذات وعدم جوازِ انفكاكِها عنها.
أو كان مرادُهم: لا تُستنَد الأشياءُ إلى اللهِ عن طريقِ الأسبابِ الإعداديّةِ التي قال بها فلاسفةُ اليونان، أمّا الاستنادُ عن طريقِ الأسبابِ الإعداديّةِ التي هي صفاتُه فلا محذورَ فيه.

(١) فانفكاكُ المجعولَين ممتنعٌ [كالجزء للكلِّ] ووجودُ كلٍّ لازمٌ للآخرِ، فتحقَّقَ الاشتراط، وانفكاكُ الجعلَين غيرُ واقعٍ، ووجودُ كلٍّ دائمُ الوقوعِ مع الآخر فلا اشتراطَ؛ لأنّه فرعُ اللزوم. (منه).

(٢) النوعُ الثاني من الشرط مثلُ الوالدَين للولدِ والبَنّاءِ للبِناء. والنوعُ الثالثُ مثلُ الجزءِ للكلِّ والموضوعِ للعرَضِ، هذان النوعان بالوجه الَّذي ذَكَره المؤلِّفُ هو عقيدةُ المتكلِّمين أهلِ السنة لا الحكماء؛ لأنّ الشروط عندهم إعداديةٌ دائمًا؛ لذا أنكروا الخوارقَ قاطبةً، وإنّما أنكروها لأنّها خلافُ قاعدةِ الشرطِ الإعداديّ ونقضٌ لها.

(٣) الماتريديـةُ: هـم الذيـن نُسِبـوا إلـى أبـي منصـورٍ محمـد بن محمد بن محمودٍ المعروفِ =

ونَقَل المَرجانيُّ[(١)] في «حواشي العقائدِ العضديّةِ»[(٢)] عن سيِّدِ المحقِّقين[(٣)] أنّها بديهيّةٌ كشْفًا وشرْعًا ودليلًا [أي: عقلًا]، وأطنَب حقَّ الإطنابِ.

لكنَّ الحكماءَ ـ لزعْمِهم إيجابَه تعالى ـ جَعَلوه واحدًا حقيقيًّا كذلك[(٤)]، فضمُّوا إليه الوسائلَ الإعداديّةَ المارّةَ على طِبقِ ما سبق، وغيرُهم باختيارِه

= بالماتريدي، وُلِد سنة (٢٣٢هـ) في سمرقند، ونَشأ فيها، وكان حنفيَّ المذهب، عاصَر أبا الحسنِ الأشعريَّ رضي الله عنهما، وتُوفِّي (٣٣٣هـ).

والماتريديّة عوَّلوا على العقل كثيرًا في الإلهيات والنبوات، وهم من الصفاتيةِ الذين أثبَتوا لله ثماني صفاتٍ، وهي: الحياةُ والعلمُ، والإرادةُ والقدرةُ، والسمعُ والبصرُ، والكلامُ والتكوينُ، وخَصُّوا التكوينَ بالإثبات دون غيرها؛ لأنّ العقل دلَّ عليها دون غيرهم.

يُنظر: الأنساب للسمعاني (٢: ٤٩٨)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية (٣: ٣٦٠)، الأعلام للزركلي (٧: ١٩).

(١) المَرجاني: شهاب الدين بن بَهاء الدين بن سبحان بن عَبد الكَريم المرجاني ثم القزاني، مؤرخ، كان عالم عصره في بلاده، أصله من قرية (مرجان) التابعة لولاية (قزان)، وولادتُه في قريةِ (يابنجي) سنةَ (١٢٣٣هـ)، ودراستُه في بخارَى وسمرقند، تولَّى الإمامةَ والخطابةَ والتدريسَ في الجامع الأوَّل بقزان سنةَ (١٢٦٦هـ)، وتخرَّج على يدَيه كثيرٌ من العلماء، وكان مجاهرًا بالاجتهادِ وانتقادِ بعضِ المتقدِّمين، عنيفًا في مناظراتِه، فعاداه معاصروه، فانعزَل عن مَنصبِه، ثم عاد إليه. له تصانيفُ، منها: مستفادُ الأخبارِ في تأريخِ قزان وبلغار، أورد فيه أسماء كتبه، ومنها: ناظورة الحق، وشرح العقائد النسفية. يُنظر: الأعلام للزركلي (٣: ١٧٨).

(٢) لم أعثُر على الحاشية المذكورة.

(٣) سيّدُ المحقِّقين: علي بنُ محمد بنِ عليٍّ الشريف الجرجانيُّ، وُلِد سنةَ (٧٤٠هـ)، وتُوفِّيَ سنةَ (٨١٦هـ)، متكلِّمٌ بارعٌ، ومن كبار العلماء بالعربيّة، ومن مؤلَّفاتِه: التعريفات، شرحُ مواقفِ الإيجي. يُنظَر: الفوائد البهيّة في تراجم الحنفيّة (ص١٢٥)، مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبري زادة (١: ١٦٧)، الأعلام (٥: ٧).

(٤) قولُه: «كذلك»، أي: جَعَلوه واحدًا حقيقيًّا لا تكثُّرَ فيه أصلًا ولو اعتبارًا، أمّا المتكلِّمون فجعلوه متكثِّرًا باعتبارِ تعلُّقِ صفاتِه.

تعالى جعَلوه واحدًا حقيقيًا في ذاتِه متكثّرًا بتكثُّرِ تعلُّقاتِ الصفاتِ، كما مرَّ.

فالنزاعُ إنما في [المقدِّمةِ] الصغرى، أعني: أنّ اللهَ واحدٌ حقيقيٌّ من كلِّ وجهٍ[1]، لا في الكبرى، أعني: لا شيءَ من الواحدِ الحقيقيِّ من كلِّ وجهٍ بصادرٍ عنه غيرِ الواحدِ.

[مذاهب في أول ما خلقه الله]

ثمَّ قال المِلِّيُّون كلُّهم: إنّ اللهَ بعد كونِـه أزلًا حيًّا عليمًا مريدًا قديرًا أحدثَ بتعلُّقِ علْمِه وإرادتِه وقدرتِـه بوجودِ العالَمِ نورًا فائضًا من ذاتِه يُسمَّى عقلًا كليًّا، وعقلًا، وعقلًا أوَّلَ، وهيولى أولى، وروحًا كليًّا، وهو الحقيقةُ المحمَّديّةُ عند عامّةِ المسلمين؛ متكلِّميهم ومحدِّثيهم وفقهائِهم وصوفيَّتِهم، و[هو] الحقيقةُ العيسويّةُ

(١) فالمتكلِّمون يقولون: إنّ اللهَ ليس واحدًا من كلِّ وجهٍ، بل بحسبِ تعلُّقاتِ صفاتِه متكثِّرٌ، أي: تعلُّقاتُ صفاتِه كثيرةٌ، فلا حاجةَ إلى غيره تعالى، فيصدُرُ عنه الكثيرُ.
أمّا الحكماء ـ فلاسفة اليونان ـ فجرَّدوا الذّاتَ عن الصفاتِ، وأنكروا الصفاتِ، فلم يبقَ شيءٌ يتعلَّق بكثيرٍ، فأحدَثوا فكرةَ العقولِ المجرَّدةِ للتعلُّقِ المؤدِّيةَ لِتعدُّدِ القُدماء، أي: المؤدِّيةِ إلى الشركِ؛ لأنّ العقولَ عندهم ليست صفاتٍ للهِ، بل ذواتٌ مستقلّةٌ مساعدةٌ للهِ في خلقِ الأشياء حسب الترتيبِ الذي زعموه، تعالى اللهُ عن ذلك علوًّا كبيرًا.
وهذا المذهبُ يستلزم لزومًا بيِّنًا أنّ القادرَ ذا الجلال الغنيَّ المتعالَ غيرُ كافٍ في الخلقِ والإيجاد، وأنّه محتاجٌ ومفتقرٌ إلى غيرِه في الوساطةِ والآليّةِ، وبذلك يكون قد اعترفوا وأقرّوا إقرارًا صريحًا أنّ القديرَ المجيدَ ناقصٌ في الفاعليّةِ، وأنّ العقولَ العشرةَ مكمِّلةٌ ومُتمِّمةٌ له تعالى، أيُّ كفرٍ أفحشُ من هذا؟!
وليس هذا كفرًا واحدًا فحسبُ؛ بل مستنقَعٌ لكفريّاتٍ متعدِّدةٍ، فعجزُ الباري جلَّ شأنُه كفرٌ، وافتقارُه إلى الغيرِ كفرٌ ثانٍ، ونقصُهُ كفرٌ ثالثٌ، واستكمالُه بالغير كفرٌ رابعٌ، وعدمُ استقلاليَّتِه في الخلقِ كفرٌ خامسٌ.

عند النصارى[1]، أو الموسويّةِ عند اليهودِ، والجبرائيليّةُ أو مَلَكٌ آخرُ عند بعضِهم.

وهذا النورُ[2] جسمٌ لطيفٌ [وليس مجرَّدًا عن المادّة] عند المعتزلةِ وتابعيهم

---

(١) إنّما أحدث النصارى واليهودُ هذَين القولَين بعد نبُوّةِ سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ، و[بعد] قولِه: «إنّ أوَّل ما خلَق اللهُ نوري»، فعارضوه عنادًا واستكبارًا بهذا. (منه).

(٢) وعلى هذا التحقيق النفيس تجلَّى أنّ كلًّا من الملل قائلٌ بوجود المخلوق الأوّل، وإنما النزاع في حقيقتِه واسمه وصفتِه:

أمّا النصارى فمن حيث التسميةُ سَمَّوه بالحقيقة العيسويّة، ومن حيث صفتُه وصَفُوه بالحادث، ومن حيث ماهيتُه وصَفُوه بالمُجرَّد.

أمّا اليهودُ فمن حيث التسميةُ سَمَّوه بالحقيقة الموسويّة، ومن حيث صفتُه وصَفُوه بالحادث، ومن حيث ماهيتُه وصَفُوه بالمُجرَّد.

وأمّا المسلمون من الصوفيّةِ وبعضِ الفقهاء ـ كالشيخ ابن حجر ـ والمفسرين ـ كالقاضي البيضاوي ـ سوى المعتزلة: فمن حيث التسميةُ سَمَّوه بالحقيقة المحمديّة، ومن حيثُ الصفةُ وَصَفوه بالحادث والمخلوقِ، ومن حيث الماهيّةُ وصَفُوه بأنّه المُجرَّدُ.

والمعتزلةُ من حيث التسميةُ يُسمُّونه بالنور، ومن حيث الصفةُ وصَفُوه بالحادثِ والمخلوقِ، ومن حيث الماهيّةُ وصَفُوه بأنّه جسمٌ لطيفٌ.

ومن الجديرِ بالتذكير ـ كما قلنا سابقًا ـ أنّ كفرَ الفلاسفةِ ليس بسببِ القول بالمجرَّد وعالمِ الأمرِ، أو تسميتِها بالعقول أو النفوس أو غيرِهما؛ بل كفرُهم إنما هو بسبب الصفة التي يقدِّرونها لها، أي: بسبب قولهم بأزليّة الأنواعِ بحيث لها وجوداتٌ أزليّاتٌ مستقلّاتٌ مستلزماتٌ لتعدُّد القدماء المنافي للتوحيد، وتقديرُ موجودٍ أزليٍّ غيرِ الله وصفاته كفرٌ؛ لقولِه تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد: ١٩]، وغيرُ قابلٍ للمغفرةِ لقولِه: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء: ٤٨]؛ لأنّها ظلمٌ عظيمٌ: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ [لقمان: ١٣].

وبهذا التحقيق النفيسِ الذي يُعَدُّ من أبكارِ أفكاره نفهمُ الخلافَ بين العلماء والفلاسفة من جهةٍ، وبين العلماءِ أنفسِهم من جهةٍ أخرى؛ من أنّه ليس الخلافُ في أصلِ وجودِ الحقيقةِ الأولَى في الكائناتِ، وإنّما الخلاف في التسميةِ والماهية والعدد والصفة، ولكن مزلقةُ الفلاسفة إنما هي في توصيفهم إيّاها بأنها أزليّةٌ ليس غيرُ.

ولِمثلِ هذه الحقيقةِ الشائكةِ حقيقةٌ أخرى في رسالة حقيقة البشر، بتحقيقنا (ص٥١٣-٥١٥).

المنكرين لعالَمِ الأمرِ والمجرَّدِ الجاعلين الأرواحَ الإنسانيّةَ الغيرَ المحسوسةِ أجسامًا لطيفةً، وجوهرٌ مجرَّدٌ عند غيرهم.

[خلق العالم من النور المخلوق الأول]

فنَظر اللهُ إلى هذا النور بتعلُّقاتٍ أخَرَ ثانيًا، فتقاطرتْ منه لطائفُ مجرَّدةٌ أو أجسامٌ[١]، فتكوَّنتْ عالَمُ الأرواحِ مجرَّدةً على الحقِّ، وأجسامًا عند المعتزلةِ.

وكثائفُ[٢] هي أجزاءٌ فردةٌ غيرُ قابلةٍ للانقسامِ الفعليِّ والوهميِّ والفرضيِّ في شيءٍ من الأبعادِ مالئةٍ لظرْفِ عالم المشاهدةِ بالغًا ما بلَغ، فحصَل مادّةُ عالَمِ الخلْقِ كلِّهِ.

[مذاهب في المادة الأولى][٣]

فكلُّ جزءٍ منها [أي: من الأجزاء الفردةِ] وإنْ كان منفصلًا عن جميعِ ما في جوانبِه وغيرَ قابلٍ للأبعادِ، لكنَّ المجموعَ فيه الأبعادُ الثلاثةُ المتقاطعةُ على زوايا قوائمَ، وكذا بعضُ المجموعاتِ التي في ضمنِ المجموعِ الكلِّ، وهي[٤] مركَّبةٌ من ثمانيةِ أجزاءٍ على هيئةِ مكعَّبٍ مركَّبٍ من أربعةِ أجزاءٍ على هيئةِ المربَّعِ، وأربعةٌ أخرى كذلك موضوعةٌ على المربَّعِ الأوَّل.

---

(١) قولُه: «أجسامٌ» إشارةٌ إلى مذهبِ المعتزلة كما سبَق، والمعنى: تقاطرت لطائفُ مجرَّدةٌ عند غير المعتزلة، وأجسامٌ لطيفةٌ عندهم.

(٢) عطفٌ على قولِه: «لطائفُ»، أي: فنَظر اللهُ إلى هذا النور بتعلُّقاتٍ أخَرَ ثانيًا، فتقاطرت منه كثائفُ ـ أي: ليست بمجرَّدةٍ بل مادّةٌ ـ هي أجزاءٌ فردةٌ... إلخ.

(٣) والمرادُ بالجسم المفردِ ما لم يتكوَّن من العناصرِ الأربعة بل هو الأصلُ للعناصر، أي: كانتِ العناصرُ تتركَّب منه.

(٤) أي: الجسمُ القابلُ للأبعاد الثلاثةِ على زوايا قائمة.

أوْ لا على زوايا قوائمَ، بل حوادّ(١)، وهي المركَّبةُ من سِتّةِ أجزاءٍ مثلَّثةٍ، ثلاثةٌ منها موضوعٌ عليه مثلَّثٌ آخرُ كذلك، أو اللامتقاطعةِ مطلقًا، وهي المركَّبةُ من ثلاثة على هيئةِ مثلَّثٍ، موضوعٌ على واحدٍ منها واحدٌ.

وأمّا المركَّب من ثلاثةٍ فقط على هيئةِ المثلَّثِ ففيه ثلاثةُ جوانبَ، ويُسمِّها بعضُ المعتزلةِ أبعادًا أيضًا، والمجموعُ المركَّبُ من غيرِ ما ذُكِر سَطحٌ جوهريٌّ(٢) أو خطٌّ جوهريٌّ(٣).

فجمهورُ المتكلِّمين(٤) جَعلوا جميعَ المجموعاتِ [السابقة] من أفرادِ الجسمِ؛ لاشتراطهم فيه مجرَّدَ الانقسام، وهو حاصلٌ بجزأين.

والمعتزلةُ بعضُهم شرَط الثمانيةَ، وبُعضُهم الستّةَ، وبعضُهم الأربعةَ، وبعضُهم الثلاثةَ المثلَّثيّةَ؛ ولذا أشرْنا إلى ملحظِ كلٍّ، فصار المجموعُ الكليُّ جسمًا وِفاقًا [أي: ما ينقسم طولًا وعرْضًا وعمقًا]، وكذا جميعُ المجموعاتِ الجزئيّةِ عند الجمهورِ [أي: ما ينقسم ولو في جانبٍ واحدٍ]، وبعضُها عند بعضِهم [أي: ما يَنقسم في جانبَين أو ثلاثةِ جوانبَ، لا جانبٍ واحدٍ].

[مذاهب في الصورة الجوهرية الأولى]

ثمَّ ما يكونُ به الشيءُ قابلًا للأبعادِ جزءٌ جوهريٌّ عند المشّائيِّين كلِّهم(٥)،

---

(١) جمعُ حادةٍ، أي: زوايا حادّة.

(٢) هو ما يَقبل القسمةَ في العرضِ والطول دون العمق.

(٣) هو ما يَقبل القسمةَ في الطول فقط دون العُمق والعَرضِ.

(٤) ما سبَق إنّما هو على مذهبِ المعتزلةِ مع وجودِ الخلافِ بينهم؛ فإنّ الجسمَ عندهم ما يَقبل القسمةَ في العَرضِ والطولِ والعمقِ، وإلّا يكون سطحًا جوهريًا إنِ انقَسَم في البُعدَين، أو خطًّا جوهريًا إنِ انقَسَم في بُعدٍ واحدٍ، كما مرَّ.

(٥) المشّائيُّون: يُطلَق على تلاميذِ أرسطو طاليس بن نيقوماخوس الجراسني الفيثاغورسيّ، =

وعرَضٌ عند الإشراقيِّين[1] كلِّهم والمليِّين كلِّهم، **وأمرٌ اعتباريٌّ عندي**؛ بداهةَ أنّه لو حُلِّل الأجزاءُ لم يَبقَ في الخارج شيءٌ نُسمِّيه ما به الأبعادُ، فهو كعمى زيدٍ لا كبصَرِه أو لونِـه.

وعلى كلٍّ فهو صورةٌ جسميّةٌ، وصورةٌ أولَى حاصلةٌ في جميعِ الأجسامِ على القولِ بوجوبِ كونِ الجسمِ قابلًا لها، أو بعضِها إنْ لم يُشترَطْ[2].

= من أهلِ إسطاخرا، كان مَولدُه في (إستاغير) بمقدونيا سنة ٣٨٤ ق. م، ولقِّبوا بالمشائيِّين؛ لأنّ أرسطو معلِّمَهم كان يُلقِي تعاليمَه عليهم في حالِ المشيِ، لا على الإشراقِ؛ فإنّ اعتمادَه على البحث بالبرهان؛ لذا أسَّس علمَ المنطق.

يُنظَر: الملل والنحل للشهرستاني (٢: ١١٩)، سرح العيون لابن نباتة المصري (ص٢٠٨-٢١٠)، أخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي (ص٢١)، المنطق المهدوي شرح تهذيب المنطق للمؤلِّف (ص١٢٣).

(١) الإشراقيُّون: مأخوذةٌ من الإشراقِ، وهي الحكمةُ المؤسَّسة على الكشفِ النفسيّ، ويُطلَق على أفلاطون ومَن قبله ومَن تَبِعَه من فلاسفة اليونان سوى أرسطو من الإشراقيِّين، أي: كان بحسبِ الظاهرِ قلوبُهم مُشرِقةً ومنوَّرةً؛ بحيث كان لأفلاطون سبعةُ صفوفٍ من الطلبة منتشرين في العالَم، فإذا أراد أن يُفيدَ الصفَّ الأوَّلَ بعلمِه مثلًا توجَّهَ بقلبه إليهم، فعَلِموا مع انتشارهم في أقطار العالَم، أي: لم تكن طريقُ التدريس على الحضور الجسميّ.

لا بدَّ هنا من الإشارةِ إلى أنّ ما ظنَّه الإشراقيُّون أنوارًا طيِّبةً، بل كانت في الحقيقةِ ظُلُماتٍ مُنتِنةً؛ لأنّهم دسَّس عليهمُ الشيطانُ والنفسُ الأمارةُ بالسوء، ومِن ثَمّة ضَلوا وأضلُّوا؛ إذ شأنُ الأنوار الحقيقيّةِ الهدايةُ لا الإضلالُ.

ومن هذا يتبيَّن حقيقةٌ أخرى؛ وهي أنّ الكشفَ بين الفلاسفة والعرفاء الربّانيِّين في الإسلام يختلف باعتمادِ الأوَّل على العقلِ، والثاني على ميزانِ الشرع؛ لذا قالوا: كلُّ كشفٍ خالَفَ ظاهرَ الشرع باطلٌ قطعًا ما لم يحتمل تأويلًا صحيحًا. يُنظر: المنطق المهدوي شرح تهذيب المنطق للمؤلِّف (ص١٢٣)، أصول الفلسفة الإشراقيّة د. محمد علي أبو ريّان (ص٧٢-٧٦).

(٢) أي: إن لم تُشترَط الانقسامات الثلاثُ، وهي العرضُ والطُّولُ والعمقُ، بل بعضُها، كالخطِّ الجوهريِّ المنقسِم طولًا فقط، أو طولًا وعرضًا لا عمقًا، كالسطحِ الجوهريّ، إذنْ إنِ اشتُرِطت الانقساماتُ الثلاثُ لا يكون الخطُّ والسطحُ الجوهريّان جسمًا، وإن لم تُشترَط كانا جسمَين.

فعُلِم أنّ في ظَرفِ عالَمِ المشاهدةِ ـ أعني من محدَّبِ العرشِ إلى مركزِ العالَمِ ـ مادّةٌ جوهريّةٌ[١] سواءٌ بسيطةٌ، كما هو عند جميعِ الحكماءِ إشراقيِّهم ومشّائيِّهم، أو مركَّبةٌ من الجواهرِ الفردةِ، كما هو عند جميعِ المليِّين، أو من أجسامٍ صغارٍ جدًّا غيرِ قابلةٍ للانقسام الفعليِّ وقابلةٍ للانقسام الوهميِّ والفرضيِّ إلى ما لا يتناهَى عند ذي مقراطيسَ[٢].

[بيان دقيق للتشخص المادي والعقلي]

وتُسمَّى تلك [المادةُ الجوهريّةُ] هيولى أولَى لِعالَمِ المشاهدةِ، مالئةٌ له، موجودةٌ في نفسها، ومتشخِّصةٌ في نفس الأمر بنفسِها[٣]، ومنشأٌ للآثارِ بنفسِها، وكذا كلُّ جزءٍ من أجزائها موجودٌ بنفسِه، ومتشخِّصٌ في نفسِ الأمر بنفسِه، ومنشأٌ للآثارِ في نفسِه؛ بداهةَ أنّ ماصَدق كلٍّ منها غيرُ ماصَدقِ الآخرِ، وتحقُّقُه غيرُ تحقُّقِه، فيمنعُ الشركةَ فيه، ولا معنى للتشخُّصِ الواقعيِّ المَنشأِ للآثارِ سوى منعِ الشركةِ.

والمجموعُ وكلُّ جزءٍ من أجزائِه ممتازٌ عن الآخرِ وجودًا وتحقُّقًا وماصَدقًا وأينًا ووضعًا، لا في الإشارةِ الحسيّةِ؛ إمّا لعدمِ تعلُّقِ شيءٍ من المحسوساتِ به أصلًا كما في مادّةِ الهواءِ، أو لاعتبار زيادتِها عليه.

---

(١) قال المؤلِّف رحمه الله: «فالاختلافُ المشهورُ: مِن أنّ الجسمَ هل هو مركَّبٌ من الأجزاءِ التي لا تتجزَّأ كما عليه المتكلّمون، أو من الهَيُولَى والصورةِ الجوهريَّتَين كما عليه المشائيُون، أو لا ولا، بل بسيطٌ كما عليه الإشراقيُون، إنّما هو في الأجسامِ المفردةِ؟»، أي: الخلاف إنّما هو في ما يقالُ له: الجسمُ، فقط مجرَّدًا عن أيِّ قيدٍ آخرَ، فهو غيرُ مرئيٍّ بالعين المجرَّدة، لا كالجسم الجامد، مثلِ الحجر أو النامي، كالشجر أو الجسمِ المتحرِّك بالإرادة كالحيوانِ؛ فإنّها أجسامٌ مركَّبةٌ وفاقًا. يُنظر: رسالة حقيقة البشر، بتحقيقنا (ص٢٨٠-٢٨٢).

(٢) لم أعثر على ترجمتِه.

(٣) وإن لم يَره أحدٌ ولم يعلمه أحدٌ مثلًا.

وإذا انتَفَى تعلُّقُ المحسوسِ أصلًا أو اعتبارًا انتفَى الإشارةُ الحسيّةُ، ويَبقَى الإشارةُ العقليّةُ، وهي شأنُ المجرَّدِ، فيمكن أنْ يُدرِكَها اللهُ أوِ الأورواحُ المجرَّدةُ؛ إذْ لا دخْلَ للحواسِّ في إدراكِ الماديِّ بدونِ اكتنافِ المحسوساتِ به أو اعتبارِها معه(١)، كما في تعقُّلِ زيدِ الموجودِ قبل إبصارِه.

[التشخص بين العينية والغيرية في المادة البسيطة]

فحصّةُ وجوداتِها بمعنى الكونِ عينُ حِصّةِ وجوداتِها بمعنى سببِ صدورِ الآثارِ، وعينُ حِصّةِ تَشخُّصِها الواقعيِّ والامتيازِ في نفسِ الأمرِ، ولا يحتاجُ شيءٌ منها إلى اعتبارِ الصورةِ الجسميّةِ معها أو اعتبارِ الصوَرِ النوعيّةِ الأخرى الآتية معها؛ ومِن ثَمّة كانتِ الأرواحُ المجرَّدةُ موجودةً بنفسِها متشخِّصةً في نفسِ الأمرِ بنفسِها، ممتازًا كذلك ومنشأً للآثارِ، مع أنّه لا شيءَ من تلك الصوَرِ فيها(٢)، وإذا كان تلك الحِصَصُ واحدةً ذاتًا متغايرةً اعتبارًا، فجَعْلُ اللهِ إيّاها كائنةً عينُ جعْلِها سببًا لصدورِ الآثارِ متشخِّصةً بنفسِها ممتازةً في نفسِ الأمر.

---

(١) قولُه: «أو اعتبارِها معه»، أي: لا يمكن تصوُّرُ الماديِّ بدون اعتبار صورةٍ محسوسةٍ كما في تعقُّلِ زيدِ الموجودِ قبل إبصارِه، فلا بدَّ من تصوُّرِ الأعضاءِ الماديّة المخصوصةِ به ثمَّ يمكن تعقُّلُه، فما دام المجرَّدُ لم يكن له صفةٌ محسوسةٌ لا يمكن إدراكُها حسًّا؛ إذِ الحواسُّ دائرةُ إدراكِها مربوطةٌ بإدراكِ الماديِّ، فبدونِ اكتنافِ المحسوساتِ أو اعتبارِ صورةٍ محسوسةٍ معه لا يمكن التصوُّرُ، والمجرَّدُ لا يمكن تقديرُ الصورةِ له، إذن يكون خارجًا عن إدراكِ المحسوساتِ، وإنّما يدخل في دائرةِ التعقُّلِ.

(٢) هذا الموضوع دليلٌ على وجودِ المجرَّد؛ إذ لو قيل: لا يمكن وجودُ شيءٍ لا صورةَ جسميّةً أو نوعيّةَ له، فيُقال: الأجزاءُ لا يتجزَّأ لا صورةَ جسميّةَ ولا نوعيّةَ لها مع كونها مادةً، والمجرَّدُ غيرُ مادةٍ؛ فبالأولى أن لا يحتاجَ إلى الصورةِ مطلقًا.

[بيان المراد في عينية التّشخص]

وعلى هذا[١] يُحمَل قولُ الشيخِ الأشعريِّ عليه السلام والإشراقيّةِ: إنّ الوجودَ بمعنى سببِ صدورِ الآثارِ والتَّشخُّصِ والوجودِ بمعنى الكون عينُ الماهيةِ.

و[إنّ] حِصّةَ كلٍّ منها عينُ حِصّةِ الأخرَيات، ولا حِصّةَ للكون غيرُ حِصّةِ سببِ صدورِ الآثارِ، بمعنى أنّ الماهيةَ عينُ التشخُّصِ، بمعنى: ما به التشخُّصُ، وما به صدورُ الآثارِ، أو [ما به] الامتيازُ، وكونُها عينَ التشخُّصِ بمعنى امتناعِ الشركةِ، والكونِ سببًا للصدور، بداهةَ أنّ المتشخِّصَ وما به التشخُّصُ والكائن ومبدأ الآثارِ غيرُ[٢] التشخُّصِ والكونِ والمبدئيّةِ.

---

(١) قولُه: «وعلى هذا»، أي: يُحمَل قولُ الشيخِ الأشعريِّ عليه السلام، والإشراقيّةِ على التشخُّص بالإشارة العقليّة، وهي الجسمُ المطلَق بلا تشخُّصٍ بالإشارة الحسيّة؛ حيث قالوا: إنّ الوجودَ بمعنى سببِ صدورِ الآثارِ والتَّشخُّصِ والوجودِ بمعنى: الكون عينُ الماهيةِ، أي: ماهية الجسم المفرد لا الجسم المركَّب مع المتشخِّصِ بالإشارة الحسيّةِ، والمراد بالعينيّة بمعنى: لا تحتاج إلى الصورة المشخِّصة الزائدة على الماهيّة. والمراد بكونِ تلك الأمور عينَ الماهيةِ، بمعنى يُؤخَذ من الماهيةِ المفردةِ لا من المشخِّصاتِ الزائدةِ عليها، ويُحمَلُ قولُه على أنّ حِصّةَ كلٍّ منها عينُ حِصّةِ الأخرَيات؛ لعدمِ التشخُّصِ المحسوس يمكن تطبيقُ صورةِ حصةٍ على الأخريات.

(٢) قال المؤلِّف رحمه الله: «فنُلخِّص مما ذَكرنا: أنّ ما به التشخُّصُ في الممكن غيرُه بمعنى لا يُحمَل عليه، وهو المرادُ بالغيرِ في بحثِ الوجودِ، [وليس بمعنى جائز الانفكاك، كما في مسألة الصفات].

وأمّا في الواجبِ [عينٌ] فلِما تقرَّرَ في موضِعِه من أنّ الواجب، كما أنّه ليس له ماهيةٌ جنسيّةٌ وفاقًا بين الكلِّ ليس له ماهيةٌ نوعيّةٌ عند الحكماء والصوفيّةِ ومحقّقي المتكلّمين، خلافًا لجمهورِ المتكلّمين، بل هويّةٌ بسيطةٌ ذاتُه عينُ تشخُّصِه ووجودِه». الرسالة الوجودية بتحقيقنا (ص٣٠)، وفيها تحليلٌ رائعٌ حول هذه المسألة.

نعم[1] التشخُّصُ بمعنى ما به الامتيازُ في الإشارةِ الحسيّةِ، أو نفسُ الامتياز، أو [نفسُ] امتناعِ الشركةِ بحسبِ الإشارةِ الحسيّةِ؛ لا يحصلُ بدون الأعراضِ المشخِّصةِ الماديّةِ المحسوسةِ بل المبصَرةِ، فهي زائدةٌ على أصلِ المادّةِ والصورةِ التي قبلَها كالصورةِ الجسميّةِ والناميّةِ والحساسةِ والناطقةِ، سواء جُعِلَتْ شرطًا إعداديًّا أيضًا لأصلِ الجعْلِ عند الإشراقيّين، أو جزءًا داخلًا في قوامِه محصِّلًا لماهيةِ الشخصِ، كتحصيلِ الفصلِ المنضمِّ إلى الجنسِ للنوعِ، كما هو عند المشّائيِّين كلِّهم ومحقِّقي المتكلِّمين.

[الهيولى الثانية، أي: الجسم مع قيد القابل للأبعاد فقط]

فكان ما في عالَمِ المشاهدةِ ـ بضميمةِ القابليّةِ الأبعادِ ـ جسمًا مالئًا له، وكذا كلُّ مجموعٍ في ضِمنِه على نحوِ ما سبَقَ، وكلٌّ منها موجودٌ في نفسِه، متشخِّصٌ في نفسِ الأمرِ في نفسِه، ممتازٌ في نفسِه، سببٌ لصدورِ الآثارِ، غيرُ متشخِّصٍ في الإشارةِ الحسيّةِ كما سبَق، فحصَل الهيولى الثانيةُ، أعني الجسمَ.

---

(١) هذا استدراكٌ عمّا سبَق حين قالوا: إنّ الوجودَ بمعنى سببِ صدورِ الآثارِ والتَّشخُّصِ والوجودِ بمعنى: الكون عينُ الماهيةِ، والمراد بكونِ تلك الأمور عينَ الماهيةِ بمعنى يُؤخَذ من الماهيةِ المفردةِ لا من المشخِّصاتِ الزائدةِ عليها.

أمّا «التشخُّصُ بمعنى: ما به الامتيازُ في الإشارةِ الحسيّةِ أو نفسُ الامتياز أو [نفسُ] امتناعِ الشركةِ بحسبِ الإشارةِ الحسيّةِ لا يحصلُ بدون الأعراضِ المشخِّصةِ الماديّةِ المحسوسةِ بل المبصَرةِ، فهي زائدةٌ على أصلِ المادّةِ والصورةِ التي قبلَها، كالصورةِ الجسميّةِ والناميّةِ والحساسةِ والناطقةِ».

[كيفية خلق الأجرام السماوية على رأي الفلاسفة][١]

فقال الحكماءُ ـ إشراقيُّهم ومشّائيُّهم ـ : حصَل في قِسمةٍ منه ـ أعني من محدَّبِ تلك الكرةِ الجسميّةِ إلى محلٍّ مقعَّرِ فلَك القمرِ ـ الصورُ السماويّةُ الصورةُ الثانيةُ، فحصَل السماءُ والهيولى الثالثةُ.

أو الصوَرُ الكوكبيّةُ الصورةُ الثانيةُ، فحصَل الكوكبُ الهيولى الثالثة.

ثمَّ الصورةُ السماويّةُ النوعيّةُ، كالكون عرشًا أو كرسيًّا أو فلَكِ زُحَل.

أو [الصورةُ] الكوكبيةُ النوعيةُ، كالكون شمسًا أو ثابتًا فلانيًّا[٢] الصورةُ الثالثةُ مضمومةً إلى الهيولى الثالثةِ، فحصَل الماهيةُ النوعيّةُ المنحصرةُ في فردٍ السماويةُ[٣].

أو الكوكبيةُ، فحصَل السماواتُ المخصوصةُ والكواكبُ المخصوصةُ.

فتعلَّق بكلِّ فلكٍ نفسٌ مجرَّدةٌ صورةٌ خامسةٌ وِفاقًا بينهم، وكذا بكلِّ كوكبٍ عند أفلاطون القائلِ بأنْ لا ساكنَ في الفلكِ، بل لكلِّ كوكبٍ حركةٌ وضعيّةٌ إراديّةٌ خاصّةٌ بنفسِها، ثمَّ حصَلتِ العناصرُ والعنصريّات كما مرَّ.

[كيفية خلق الأجرام السماوية على مذهب المليين]

وقال جمهورُ المليّين: فصار هذا الجسمُ المالئُ لِعالَمِ المشاهدةِ بإرادةِ

---

(١) إلى هنا بحثٌ عن الجسمِ المفردِ، أي: بدون ضمِّ صورةٍ جسميّةٍ أو نوعيّةٍ أو شخصيّةٍ حسيّةٍ، وآنَ الأوان في البحث عن الأجسامِ المركَّبةِ سماويًّا أو غيره، كما سيأتي.

(٢) أي: كالكون كوكبًا ثابتًا فلانيًّا.

(٣) صفةُ الماهية، أي: حصَل الماهيةُ النوعيّةُ السماويةُ لكن منحصرةٌ في فردٍ، أي: لها فردٌ واحدٌ لا أفرادًا كثيرةً.

القادرِ المختارِ لا بالقربِ والبُعدِ المارَّين عناصرَ أربعةً خُلِق من بعضِها الأفلاكُ والكوكبُ على نحوِ ما سبق في كلامِ الحكماء(١)، **لكن تخصيصُ كلِّ فلَكٍ أو كوكبٍ بصورتِه بإرادةِ القادرِ المختار عندنا والاستعداداتِ عندهم.**

وبقِيَ بعضُها على حقيقةِ العناصرِ، وهي ما تحتَ فلك القمرِ وطبقاتها، كما ذُكِرَتْ أيضًا عندهم، ثُمَّ أحدثَ اللهُ بإرادتِه لا بالاستعدادات أفرادًا من أنواعِ العنصريّات في فردِ كلٍّ منها ذرّاتٌ بعَدد ما سيُوجَد من أفرادِ ذلك النوع إلى النفخةِ الأولى.

مثلًا: في سيِّدِنا آدم بعد خلقِه ذرّاتٌ بعَددِ ما سيُوجَد من البشرِ إلى يومِ القيامةِ، فلمّا قارَب سيِّدَتَنا حوّاءَ انتقل منه إلى رحِمِها ذرّةُ سيِّدِنا شيث عليه السلامُ مشتملةً على ذرّاتِ ما سيُوجَد من نَسلِه إلى قيامِ الساعةِ، وهكذا كلُّ بشرٍ مشتملٌ على ذرّاتِ ما سيُوجَد من نسلِه، وتتكابَر تلك الذَّرّةُ في صُلبٍ بَعد آخرَ، وفي رحِمٍ بعد أخرى إلى أنْ وَصل إلى رحِمِ الأمِّ القُرْبى، فيصير نُطْفةً فعَلقةً فمُضْغةً.

ثُمَّ تُتصوَّرُ، فيُنفَخ فيها الروحُ النباتيُّ والحيوانيُّ والإنسانيُّ المحسوسُ(٢)، ويتعلَّقُ(٣) بها الروحُ الإنسانيُّ المجرَّدُ، وهكذا كلُّ نوعٍ من أنواعِ الحيوان والنبات.

---

(١) أي: الصورُ السماويّةُ، الجنسية أو المطلقة، أو الصوَرُ الكوكبيّةُ، أو الصورةُ السماويّةُ النوعيّةُ، كالكون عرشًا أو كرسيًا أو فلَكِ زُحَل، أو الصورةُ الكوكبيةُ النوعيةُ، كالكون شمسًا أو ثابتًا فلانيًا، كما سبَق.
والخلافُ بين الفلاسفة والمتكلِّمين وأهل المِلَل الحقّة إنّما هو في الصفة المقدَّرة لهذه الأشياء؛ فالفلاسفة قالوا بأزليَّتِها، والمسلمون قالوا بحدوثِها وإخراجها من العدم إلى الوجود من قِبل اللهِ الخالق جلَّ وعلا.

(٢) والمراد بالمحسوس، أي: ليست مجرَّدةً عن المادّة، وهي النفسُ الماديّةُ اللطيفةُ غيرُ المرئيّةِ المسمّاةِ بالأمّارة بالسوء.

(٣) قال: «ويتعلَّقُ الروح المجرَّد»، ولم يقل: فيُنفَخ فيها الروحُ المجرَّدُ؛ لأنّ النفخَ صفةُ المادّياتِ،=

[الصورة الشخصية التي سبب صدور الآثار الحسية]

فعُلِم أنّ في كلِّ فلَكٍ هيولى أولى وصورةً جسميّةً، وبتركيبهما تَحصلُ الهيولى الثانيةُ، أي: الجسم[1].

وصورةً سماويّةً بتركيبهما مع الجسمِ يحصل السماءُ الهيولى الثالثة.

وصورةً نوعيّةً بتركيبها مع الهيولى الثالثة يحصل نوعُ السماءِ كالعرشِ.

ويَحصل هيولى رابعةٌ وصورةٌ شخصيّةٌ بتركيبها مع النوع يحصل الشخصُ المخصوصُ المنحصرُ فيه النوعُ، وكذا كلُّ كوكبٍ.

= والمجرَّدُ عن المادةِ لا يُنفخ، بل يتعلَّقُ تعلُّقًا تجرُّديًا، وإذا استُعمل للمجرِّد النفخُ، فهو بحسب تعلُّقِها بالمنفوخ.

أورد المؤلِّفُ هذا الموضوع على طريقِ سؤالٍ في حاشيةٍ على رسالة حقيقة البشر، بتحقيقنا (ص٣٠٧)، حاصلُه:

«**لو قيل**: إنّ المُجرَّدَ لا يُوصَف بالنفخ؛ لأنّه من خصائصِ الماديِّ، والروحُ مجرَّدٌ، لِماذا قال تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾.

فأجاب: إنّ النفخَ عبارةٌ عن تعلُّقِ الروحِ التَّجرُّديِّ، لكن سَمَّى اللهُ هذا التعلُّقَ بالنفخ؛ لأنّ الروحَ المُجرَّدَ يتعلَّقُ أوَّلًا بالروح الحيوانيِّ الماديِّ، وهو منفوخٌ في البدن، فما يتعلَّق به - أعني الروحَ المُجرَّدَ - في حكمِ المنفوخِ؛ لذا قال: ﴿وَنَفَخْتُ﴾».

ولو قيل: لماذا أُضيف الروح إلى ذاتِه تعالى، والإضافةُ تُوهِم أنّه جزءٌ منه تعالى؟

الجواب: الإضافةُ للتشريف كما في بيتِ اللهِ، والروحُ المُجرَّدُ لتجرُّدِه [عن المادّةِ] ولطافتِه يليق أن يَنسُبَ اللهُ إلى نفسِه بمِثلِ عبارةِ: من روحي، لا بمعنى أنّ الروحَ جزءٌ من الله، وهذا كفرٌ صريحٌ؛ لأنّه تعالى بريءٌ من الأجزاء والتركيبِ؛ فهو ليس كمثلِه شيءٌ. تُنظَر: الألطاف الإلهية (٢: ٧٦-٧٧)، رسالة هداية المضلِّين (ص٦-٧)، حاشية المؤلِّف على تفسير البيضاوي (ص٢٦٤، ٣٢٤).

(١) والمراد بالجسم هنا الجسمُ المفردُ، والخلافُ الجاري: هل الجسمُ مركبٌ أو لا؟ إنّما هو في هذا الجسم المفرد لا المركَّب؛ فإنّ المركَّبَ لا خلافَ في تركيبِه كما مرَّ سابقًا.

و[عُلِم] أنّ في العناصرِ هيولاتٍ ثلاثًا وصُورًا ثلاثًا، أخيرتُها شخصيّةٌ، ويرتقي في أفرادِ النباتِ والمعدنِ باتِّفاقِ الكلِّ الهيولاتُ والصوَرُ إلى سبعٍ.

مثلًا: في زيدٍ الهيولى الأولى الجوهريّةُ والصورةُ الجسميّةُ، وبتركيبهما يحصلُ الجسمُ الهيولى الثانيةُ، ولا يُعتَبر(١) فيه الصورُ العنصريّةُ صورًا أخرى لانكسارِ سَوْرةِ(٢) قواها بالمزاج، فهي وإنْ كانتْ موادَّ لذاتِ زيدٍ ولنفسِه النباتيّةِ والحيوانيّةِ والإنسانيّةِ، لكن لم يَعُدَّها أحدٌ هيولى أخرى لِما ذُكِر.

وفيه النامي الصورةُ الثانيةُ، وبضَمِّها إلى الجسمِ يحصلُ الجسمُ النامي الهيولى الثالثةُ.

و[فيه] الحسّاسُ الصورةُ الثالثةُ، وبضَمِّها إلى الجسمِ النامي يحصلُ الحيوانُ الهيولى الرابعةُ.

و[فيه] الناطقُ الظاهريُّ الصورةُ الرابعةُ، تُضَمُّ إلى الحيوانِ يحصلُ الإنسانُ الظاهريُّ الهيولى الخامسةُ.

فيتعلَّقُ(٣) بها الناطقُ الباطنيُّ الصورةُ السادسةُ، فيحصلُ الهيولى السادسةُ،

---

(١) جوابٌ لسؤالٍ مقدَّرٍ، تقديرُه: لماذا كانتِ العناصرُ مع كونِها موادَّ وتكرُّرِها في جسمِ زيدٍ ونفسِهِ النباتيّةِ والحيوانيّةِ والإنسانيّةِ، لكن لم يُعَدَّ هيولاتٍ بل تُعتَبر هيولى واحدةً؟

والجوابُ: إنّما أخِذ من العناصر الجوهرُ فقط لبقائِه على حالِهِ، ولا تُؤخَذ فيها الصورُ العنصريّةُ؛ لِانكسارِ سَورتِها، أي: شِدَّتِها بالاختلاط مع العناصر الأخرى المركَّبِ منها المزاجُ.

(٢) «سَورة» أي: الشِّدّة، كما قال في تعريف المزاج في الألطاف الإلهية (٢: ٢٦-٢٧): «أي: أثَّرت كلٌّ منها في الثلاثةِ الأخرِ بسبب قواها المتباينة... أي: المنكسر بالتفاعل سَورةُ ـ أي: شِدّةُ ـ كلٌّ من الكيفيات الأربع... بأن أثَّرت الحرارةُ في البرودةِ فقلَّلتِ البرودةَ، والبرودةُ في الحرارةِ فقلَّلتها، والرطوبةُ في اليبوسةِ فقلَّلتها، وبالعكس».

(٣) لم يقل: فيُضَمُّ بها الناطقُ الباطنيُّ كما في السوابق؛ لأنّ الضمَّ والاختلاطَ والتركيبَ من صفاتِ الماديّاتِ، والناطقُ الباطنيُّ هو الروحُ المجرَّدُ عن المادةِ، فيتعلَّق بالمادةِ تعلُّقًا غيبيًا =

ومع ذلك لم يتحقَّقْ زيدٌ.

فيُضمُّ إليه صورةٌ شخصيّةٌ هي عوارضُ مشخِّصةٌ له امتاز بها خارجًا وفي الإشارةِ الحسيّةِ عن جميعِ ما عداه من أفرادِ البشر وغيرِه، باقيةٌ ممتدّةٌ من أوّلِ زمانِ وجودِه إلى آخرِه، فيحصُلُ زيدٌ.

فاتَّفَق الكلُّ على أنّ الأفلاكَ مطلقًا والكواكبَ التي لا لون لها وخُلَّصَ طبقاتِ العناصرِ ـ أي: الناريّةِ المحضةِ والهوائيّةِ المحضةِ والترابيّةِ المحضةِ والمائيّةِ المحضةِ ـ وجميعَ[١] هيولاتِ زيدٍ الستِّ وصورِها غيرِ الشخصيّةِ، وكذا في سائرِ أفرادِ كلِّ نوعٍ من العنصريّاتِ لا تُبصَرُ، بل إنّما تُدرَك للهِ تعالى والمجرَّداتِ بالذاتِ لا حاجةَ لها إلى آلاتٍ جسمانيّةٍ.

وعلى[٢] أنّ صُورَها الشخصيّةَ تُدرَك بالبصرِ لإحاطةِ اللّونِ بها.

[الاختلاف في المرئي]

واختَلَفوا في أنّه كما أنّ كُلًّا من اللَّونِ والضوءِ مُدرَكٌ بالحقيقةِ، إلّا أنّ إدراكَ الضوءِ بالذّاتِ واللَّون بواسطتِه إعدادًا أو عادةً، هل أصلُ جسمِ زيدٍ وشَكلُه وكونُه متحرِّكًا أو ساكنًا، أو مجتمعًا أو مفترقًا؛ مرئيٌّ حقيقةً بواسطةِ اللَّونِ والضوءِ، كما هو رأيُ المتكلِّمين، أوْ لا، كما هو رأيُ الحكماءِ، بل نِسبةُ الرؤيةِ إليها مجازٌ؟

والتحقيقُ هو الأوّلُ؛ إذِ اللَّونُ ـ كما هو ظاهرٌ ـ سارٍ في جميعِ أعماقِ الجسمِ وحالٌّ فيه سرَيانيًّا[٣] بحيث إنّ رؤيةَ شيءٍ من ذلك المعروضِ يستلزم

= غيرَ ماديٍّ وغيرَ محسوسٍ؛ لذا قال: «فيتعلَّقُ بها الناطقُ الباطنيُّ».

(١) عطفٌ على قولِه: «الأفلاك»، أي: اتّفق الكلُّ على أنّ جميعَ... إلخ.

(٢) عطفٌ على قولِه: «على أنّ الأفلاك»، أي: اتّفق الكلُّ على أنّ صُورَها... إلخ.

(٣) الحلولُ السريانيُّ هو انتشارُ العارضِ والحالِّ في ذرّاتِ المعروضِ والمحلِّ كانتشارِ ريحِ الوردةِ في أوراقِها.

رؤيةَ عارِضِه وبالعكسِ، وزعْمُ أنّ المرئيَّ هو نفسُ المعروضِ باطلٌ بداهةَ عدمِ الامتيازِ بينهما في الأينِ.

[محل الاتفاق والاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين]

واتَّفقوا أيضًا على أنّ الهَيولَى الأولى للفلَك والكوكبِ والعنصرِ والعنصُريِّ جوهرٌ، و[اتَّفقوا أيضًا] على أنّ الصورةَ الشخصيّةَ في الكلِّ عرَضٌ.

واختلفوا في غيرِها من الصورِ هل هي عرضيّةٌ، كما هو مذهبُ الإشراقيِّين والمتكلِّمين، فعليه يلزم أنْ يكونَ الهيولاتُ الأخرُ مركَّبةً مِن الجوهرِ والعرَضِ، إلّا أنّ الحقَّ أنّ النفْسَ الإنسانيّةَ الغيرَ المحسوسةِ جوهرٌ مجرَّدٌ، كما هو مذهبُ الصوفيّةِ والحكماء ومحقِّقي المتكلِّمين، أو[1] [الصوَرُ] جوهريّةٌ، كما هو مذهبُ المشّائيّةِ؟

واختلفوا أيضًا هل تلك الصوَرُ الشخصيّةُ والجنسيّةُ والنوعيّةُ داخلةٌ في قِوامِ الشخصِ، سواء عرَضيّةٌ أو جوهريّةٌ، وعليه المشّائيّةُ ومحقِّقو المتكلِّمين؛ ولذا قالوا: إنّ الجسميّةَ حقيقةٌ جنسيّةٌ[2]، أو [الصور] خارجةٌ[3]، وحقيقةُ الكلِّ إنما هي الهيولى الأولى الجوهريّةُ فقط، وعليه الإشراقيّةُ وجمهورُ المتكلِّمين من أهلِ السنةِ وغيرهم، ومن ثَمّة قالوا: إنّ الجسميّةَ حقيقةٌ نوعيّةٌ حقيقيّةٌ[4]؟

---

(١) عطفٌ على قولِه: «عرضيّةٌ»، أي: اختلفوا في غيرِها من الصورِ هل هي جوهريّةٌ كما عليه المشّائيّةُ؟

(٢) أي: الاختلاف بين الحقائق والموجودات بالذاتيات.

(٣) عطفٌ على قولِه: «داخلةٌ»، أي: اختلفوا في تلك الصور: هل هي خارجةٌ في حقيقة الشيءِ؟ أي: إنّما هي صفةٌ لها لا جزءًا ذاتيًا لها.

(٤) أي: الاختلافُ بين الحقائقِ والموجوداتِ بالعرَضيّات؛ فالذاتيُّ لكلِّ الموجوداتِ الممكنةِ هو الهيولى الأولَى، والباقي عرَضٌ.

فعلى الأوَّلِ يكون للإنسانِ مثلًا جنسٌ وفصلٌ(١) حقيقيّان، وعلى الثاني: لا.

واتَّفقوا أيضًا على أنّ كلَّ حِصّةٍ من حِصَصِ الهيولات والصوَرِ شرطٌ لحصولِ أثرِ تلك الحِصّةِ إمّا إعدادًا أو عاديًا.

و[اتَّفقوا أيضًا] على أنّه لا يُوجَد جوهرٌ فردٌ في الواقع خارجٌ عن هذا الجسمِ المالئِ لعالَمِ المشاهدةِ.

واختلفوا هل يمكن حصولُ أثرِ حِصّةٍ منها لشيءٍ مثلًا بدون تلك الحصّةِ؟ وهل يمكن وجودُ جوهرٍ فردٍ لا في ضمن الجسمِ أو وجودُه مطلقًا؟(٢)

فقال أهلُ السنّةِ: نعم، فجوَّزوا كونَ جوهرٍ فردٍ مستقلٍّ حيًّا عليمًا سميعًا بصيرًا حسّاسًا... إلى غير ذلك، وقال غيرُهم: لا، إلّا أنّ المعتزلةَ جوَّزوا وجودَ أصلِ الجوهرِ(٣).

---

(١) فالذاتيُّ المشتركُ هو الجنسُ، والذاتيُّ المختصُّ بكلِّ نوعٍ هو الفصلُ، هذا على تقديرِ أنّ الصوَرَ داخلةٌ في قِوامِ الشخصِ، فإذا وُجِد الفصلُ وُجِدَ الجنسُ، أمّا على تقديرِ عدمِ اشتراكِ الصوَرِ في قِوامِ الأشياءِ فلا يُوجَد الجنسُ؛ إذِ وجودُ الجنسِ موقوفٌ على وجودِ الفصلِ، فعلى هذا تكونُ الحقيقةُ حقيقةً نوعيّةً، أي: مركَّبةً من مقوِّمٍ هو الهيولى الأولى، ومن أعراضٍ خارجةٍ عن التقويم.

(٢) أي: جوَّزوا وجودَ الجوهرِ مع الإدراكاتِ المذكورةِ لطلاقةِ القدرةِ القادرة المفكِّكةِ بين الأسبابِ والمسبَّبات، وعلى هذا إثباتُ عذابِ القبر ونعيمِه للذَّرةِ الأصليّةِ الباقية بعد خرابِ البدنِ؛ فيتعلَّق الروحُ بها فيلتذُّ أو يتألَّمُ. وعلى هذا أيضًا خطابُ عالَمِ (ألَستُ)؛ حيث خاطبَ اللهُ الذرّاتِ المُستخرَجةَ في صلبِ سيِّدِنا آدمَ وعلَّق بها الروحَ وقال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

(٣) أي: جوَّزوا وجودَ الجوهر فقط بدون الإدراكاتِ السابقة، كالحياة والعلم... إلخ، وعلى هذا إنكارُ عذابِ القبرِ ونعيمه؛ إذِ الذرّةُ الأصليّةُ لا يمكن تعلُّقُ الروحِ بها وإعادةِ الإحساساتِ إليها؛ فالحياةُ والإدراكُ مخصوصان بالبُنيةِ والمزاج، فبدونهما يكونان محالَين. هذا عند المعتزلة، والنزعة تبدو من التوغُّل في الربط بين الأسباب والمسبَّبات حتى بالنسبة لله تعالى.

واختلفوا أيضًا هل يَبقى ويوجَد الهيولى الأولى بدون القابلِ للأبعادِ وما بعدها، أو بقاؤُها مشروطٌ بالصورةِ الشخصيّةِ المتبادلةِ وما قبلَها من الصوَر حسبما يقتضيه المركَّبُ؟

فقال المتكلِّمون: يَبقى ويُوجَد؛ إذْ غايتُه أنْ يَبقى الجواهرُ الفردةُ، وهذا صحيحٌ. وقال غيرُهم من المشّائيِّين والإشراقيِّين: لا، فلا يَبقى عندهم شيءٌ بدون الصوَر الشخصيّةِ ولو متبادلةً.

واتَّفقوا أيضًا على أنّه لا يُوجَد ماهيةٌ ممكنةٌ كليّةٌ ولا جزئيّةٌ خارجةٌ عن عالَمَي الأمرِ والخلْقِ المارَّين.

و[اتَّفقوا] على أنّ الكليَّ قد يُطلَق على كثيرٍ وقليلٍ اجتماعًا أو بدلًا، وهو المسمَّى في الأدبيّةِ باسم الجنسِ، وقد يُطلَق على ما يَصدقُ على كثيرٍ على وجهِ البدليّةِ لا الاجتماعِ، وهو المسمَّى عندهم بالجنسِ والفرد المنتشرِ والوحدةِ الشائعةِ.

و[اتَّفقوا أيضًا] على أنّ حِصّةَ الجسمِ في زيدٍ يمكن أنْ يَزولَ عنه النامي وما بعده، وينضمَّ إليه الجماديّةُ [كما بعد الموت مثلًا]، أو يزولَ عنه الحسّاسُ فتصير مادةً لشجرٍ، أو الناطقُ فتصير مادّةً لحمارٍ، أو [تزولَ عنه] الصورةُ الشخصيّةُ فتصير مادّةً لصورةِ عمروٍ. **وهذا معنى قولهم: إنّ المادّةَ باقيةٌ مستحفظةٌ مع تبدُّلِ الصوَرِ**[1].

---

(١) حقَّق المؤلِّفُ في هذه المسألة نأتي بما يُناسب المقامَ، فيقول: «... **والتحقيق الذي جرَينا عليه وإن لم نَرَ من تعرَّض له:**

أنّ كلَّ جزءٍ من جزئيّاتِ الهيولات والصورِ شخصٌ ممتازٌ في نفسِه عن غيره المماثلِ له أو المخالفِ، ومع ذلك كلٌّ من الهيولاتِ يَحتمِل أن يَزولَ عنه صورةٌ ويَنضمَّ إليه صورةُ غيرِه، أو يَنضمَّ صورتُه إلى مادّةٍ، فهو وإن كان جزئيًا لكن كليٌّ، بمعنى لا يَمنع عن شِركةِ غيرِ ما =

فظَهر من هذا أنّ كلَّ حِصّةٍ من حِصَصِ الهيولاتِ مطلقًا والصورِ غيرِ الشخصيّةِ ـ وإنْ كانتْ موجودةً متشخِّصةً ممتازةً سببًا لصدورِ الآثارِ ـ [هي] جزئيّةٌ بمعنى ما يَمنعُ صدقَه على كثيرين في آنٍ واحدٍ اجتماعًا، فلا تكون كليّةً بالمعنى الأوَّلِ، وعليه يُحمل قولُ الإشراقيّين والمتكلِّمين النافين لوجودِ الكليِّ الطبيعيِّ خارجًا، القائلين بأنّ الماهيةَ الكليّةَ عدميّةٌ، ولا جنسَ ولا فصْلَ حقيقيَّين، لكنَّها ـ أي: تلك الحِصص ـ كليّةٌ، بمعنى ما يَصدق على كثيرٍ على البدليّةِ، **وعليه يُحمَل قولُ المشّائيّةِ** القائلةِ بوجود الكليِّ الطبيعيِّ في الخارج ووجودِ الماهيّةِ الكليّةِ و[وجودِ] الجنسِ والفصلِ الحقيقيَّين[1].

= هو فيه على سبيلِ المناوبةِ، وإن لم تكن كليًّا على سبيل الاجتماع.
مثلًا: جوهرُ زيدٍ وجسمُه النامي وحيوانُه وإنسانُه أشخاصٌ [أي: حِصَصٌ مشخَّصة] وجزئيّاتٌ متمايزةٌ، لكن يمكن أن يزولَ عنه قابلُه ويَنضمَّ إليه قابلُ غيرِه، وعن الثاني ناميه ويَنضمَّ إليه نامي غيرِه، و[يمكن أن يزولَ] عن الثالث حسّاسُه ويَنضمَّ إليه حسّاسُ غيرِه، وعن الرابعِ ناطقُه ويَنضمَّ إليه ناطقُ غيره، و[يمكن أن يزولَ] عن الخامس من صورتِه الشخصيّةِ ويَنضمَّ إليه صورةُ غيرِه.
فمَن قال: إنّ الكليَّ الطبيعيَّ غيرُ موجودٍ خارجًا، أراد الكليَّ على سبيل الاجتماعِ. ومَن قال: موجودٌ، أراد الكليَّ على سبيلِ المناوبةِ». من منهوات المؤلِّف على حقيقة البشر (ص٣١٧-٣١٨).

(١) للمُؤلِّف في مسألةِ وجود الكليِّ خارجًا تعليقٌ رائعٌ على قولِ السعدِ العلّامة رحمة الله عليه في التهذيب: «**والحقُّ أنّ وجودَ الطبيعيِّ بمعنى وجودِ أشخاصِه**».
فقام أوَّلًا بتحريرِ محلِّ النزاع بقولِه: «إنّ الحكماءَ والمتكلِّمين اتَّفقُوا على أنّ الكليّاتِ باعتبارِ كونِها أجناسًا أو أنواعًا أو فصولًا لا تُوجَد في الخارج؛ لا أصولُها ولا ثبوتُها، بل كلٌّ من الثابتِ وثبوتِه ذهنيٌّ».
وإنّما الخلافُ في كونها هيولاتٍ وصُوَرًا جوهريَّتين في الخارج، فأورد الخلافَ وحلَّه من خلال شرحِ قولِ العلامة التفتازاني: «والحقُّ أنّ وجودَ الطبيعيِّ بمعنى وجودِ أشخاصِه»:
«لا نزاعَ في عدَمِ وجودِ كليٍّ معدومِ الفردِ كالعنقاء، أو ممتنعِ الفردِ كاللاشيء، أو الخاصة أو =

= العرض العام من حيث إنّهما خاصةٌ أو عرضٌ عامٌ، لكنِ اختُلِف في الذاتيّ المحقَّقِ الأشخاص [أي: في الذاتيّ الموجودِ الأفراد]، سواء كان جنسًا كالحيوان، أو نوعًا كالإنسان، أو فصلًا كالناطق.

[وتحريرُ الخلاف هكذا]: فقال المتكلّمون والإشراقيُّون: إنّه معدومٌ في الخارج؛ لأنّ الوجودَ الخارجيَّ مشروطٌ بالتَّشخصِ، والكليُّ لا تشخُّصَ له، فوجودُه عبارةٌ عن وجودِ فردِه، وقال المصنف: [أي: السعد العلامة] إنّ هذا هو الحق.

وقال المشائيُّون: موجودٌ في ضمنِ الفرد؛ لأنّه جزءُ الموجود الخارجيِّ [وهو الفرد] وجزءُ الموجودِ الخارجيِّ موجودٌ خارجيٌّ».

ثمَّ جعَل المؤلِّف النزاعَ لفظيًا شكليًا؛ وذلك من خلال تحديد معنى الكلِّيِّ بأنّه ليس محصورًا في معنًى واحدٍ، بل له مَعنيان، كما يقول:

«والحقُّ أنّ النزاعَ لفظيٌّ وإنِ اشتبه على البعضِ كالمصنِّف [أي: السعد العلامة] فظنَّهُ معنويًا؛ [فلذا قال: والحقُّ أنّ وجودَ الطبيعيِّ... إلخ، ومقابلُ الحقِّ باطلٌ، إذن جعَل النزاعَ معنويًا، لكنَّ المؤلِّف قال: والحقُّ أنّ النزاعَ لفظيٌّ]؛ لأنّ الكليَّ قد يُطلَق على ما يُحمَل على كثيرين، ويطابقُها اجتماعًا ومناوبةً، كصورةِ مثلَّثٍ، كلٌّ من أضلاعِه زراعٌ مثلًا؛ فإنّه يطابِق مثلثاه على هذه الهيئةِ، وقد يُطلَق على ما يطابِق كثيرين مناوبةً وبدلًا لا اجتماعًا، كما في مادةِ كلِّ البشر مثلًا، فإنّها وإن كانت جزئيةً بمعنى ما يمنعُ الشركة، لكن لِتبادُلِ الصورة عليها، مثلِ كونِها نطفةً وعلَقةً ومُضغةً، وحيوانًا وبشرًا، ذكرًا أو أنثى، طويلًا أو قصيرًا، عالمًا أو جاهلًا، إلى غيرِ ذلك من الأوصاف الكثيرةِ، كالشبابِ والكهولة [فالجزئيةُ بهذا الاعتبار] تُطابِق كثيرين مناوبةً.

ثم خَصَّص كُلًّا من الرأيَين بجهةٍ، كما يقول: فمَن قال: إنّ الكليَّ لا يُوجَد في الخارج أراد الكليَّ بالمعنى الأول [هو ما يُطابِق على كثيرين اجتماعًا].

ومَن قال: إنه موجودٌ في الخارج، أراد الكليَّ بمعنى الثاني [هو ما يُطابِق على كثيرين مناوبةً، وهذا جزئيٌّ في الحقيقةِ، لكن بهذا الاعتبار يُعتبَر كليًا، وهذا القسمُ موجودٌ]؛ لأنّه جزءُ الموجودِ في الخارج» وهو أصلُ المادة القابلةِ للصوَر؛ لأنّ مادّةَ البشرِ مثلًا تبقى، وتَتكرَّر مع كلِّ من صورةِ المنيِّ وصورةِ العلقةِ، وهذه المادةُ جزءٌ من الإنسان، والصورةُ جزؤُه الآخر]. تهذيب المنطق وشرحه المنطق المهدوي للمؤلِّف (ص٤٢-٤٣). **وهذا التوفيق يُعتَبَر من أبكارِ أفكارِ المؤلِّف.**

ومعلومٌ أنّ كُلًّا من تلك الحِصَص قابلةٌ للشركةِ بهذا المعنى في الخارج، وهذا محمَلُ بعضِهم القائلِ بوجودِ الكليِّ مع وصفِ الكليّةِ في الخارجِ، وإنْ رَدَّه الشارحُ القُوشجيُّ(١) وادَّعى البداهة(٢).

و[معلومٌ] أنّ لكلٍّ منها وجودًا وتشخُّصًا وسببيّةً لصدورِ الآثارِ غيرَ ما للآخرِ منها، وهذا مَحمَلُ قولِ بعضِهم بأنّه لا يُحمَل شيءٌ منها على الآخرِ، ولكلٍّ وجودٌ غيرُ وجودِ الآخرِ، وفي الكلِّ أصيليٌّ.

و[معلومٌ أيضًا] أنّ كُلًّا منها مشروطٌ بالآخرِ، والكلُّ مشروطٌ بالصورةِ الشخصيّةِ ولو عادةً؛ ومِن ثَمّة قال بعضُهم: إنّ الماهيّةَ والشخصَ موجودٌ، لكن وجودُ الماهيةِ ظليٌّ والشخص أصيليٌّ، أي: تعدَّد الوجودُ اعتبارًا.

و[قالوا]: إنّه يضمَحِلُّ بعد اكتنافِ الصورةِ الشخصيّةِ تلك الوجوداتِ صورةٌ [سابقةٌ]، ويحصُل وجودٌ آخرُ قائمٌ بالمجموعِ، وهذا مَحمَلُ الأقدمين منهم القائلين بأنّ الوجودَ واحدٌ قائمٌ بالمجموعِ.

و[معلومٌ] أنّ الكليَّ بالمعنى الثاني موجودٌ خارجًا، فيكون انتزاعُ الذاتيِّ تحليليًّا حقيقيًّا؛ لوجودِ منشأِ الانتزاعِ والمنتزع عنه المتغايرَين خارجًا، وعليه يُحمَل قولُ مَن قال بوجودِ الجنسِ والنوعِ والفصلِ الحقيقيّاتِ.

---

(١) عليّ بن محمد القوشجي المولى، علاء الدين، العالم العامِل الكامِل الفاضِل، كانَ أبوهُ من خُدام الأمير ألغ بك. ومِن مصنَّفاتِه: شرح على التجريدِ، وحاشية على أوائِل حاشية تفسير الكشّافِ للعلامة التفتازانيّ، ذكَر في أسامِي الكتُب: وهي حاشيةٌ لَطيفةُ الحجمِ جَيِّدةٌ، علَّقها عليها وفرَغ مِنها قبل وَفاتِه بأيّامٍ قَليلةٍ. اهـ. وصنَّف الحاشيةَ على شرحِ المطالِع. وقد كانَت وفاتُه بِمَدِينة قسطنطينيةَ، ودُفِن في حَرِيم أبي أيُّوب الأنصاريّ في زمانِ دولةِ السُّلطان محمد خان في سنة تسع وَسبعين وثمانِ مئة (٨٧٩هـ). يُنظر: طبقات المفسِّرين (١ : ٣٤٢).

(٢) أي: ادَّعَى كونَه بديهيَّ البطلان.

و[معلومٌ] بالمعنى الأول غيرُ موجودٍ خارجًا، فالأخذُ انتزاعيٌّ، والجنسُ والفصلُ والنوعُ اعتباريّةٌ.

هذا بيانُ المذاهبِ ومحاملُ أقوالِهم، وربَّما يُوهِم أنّ النزاعَ لفظيٌّ فلا يَصلح أنْ يكونَ معركةً للآراءِ المفصَّلةِ الممتدّةِ من أزمنةٍ بعيدةٍ[١].

---

(١) قال المؤلِّفُ في أحدِ منهواتِه على حقيقة البشر (ص٣١٣-٣١٩): مسألةُ الكليِّ الطبيعيِّ والهيولى والصورة من المداحضِ التي لم أجد فيها بشيءٍ شافٍ، ونحن قد حقَّقناها في رسائِلِنا وكُتُبنا وحواشينا، ونُبيِّنُها هاهنا بعبارةٍ وجيزةٍ فنقول:

«الكليُّ ما لا يمنع الشركةَ، سواء كانت شركةُ الأفرادِ فيه على سبيلِ المناوبةِ لا الاجتماعِ ولا يَصدقُ على الكثيرِ أصلًا، كرجلٍ، ويُسمَّى في العلوم العربيّةِ جنسًا، ووحدةً شائعةً، وفردًا منتشرًا، ونكرةً بالمعنى الأخصِّ، وعامًّا بدليًّا، وسمّاه ابن الحاجب والآمدي مطلقًا أيضًا، وردّوه.

أو على سبيل الاجتماع ويصدق على الكثير والقليل إلى الواحد، كالماء، ويُسمَّى هو اسمَ جنسٍ إفراديًّا، وعامًّا شموليًّا مطلقًا، ومطلقٌ عند الجمهور.

أو إلى الثلاثةِ، ويُسمَّى اسمَ جنسٍ جمعيًّا أو مجموعيًّا، كالكَلِمِ؛ فإنّه لا يُطلَق على كلِمةٍ وكلمَتَين، بل على ثلاثةٍ فأكثرَ.

ولَمّا أمكن أن يُستشكَل الفرقُ بين الجنسِ واسمِ الجنسِ؛ لأنَ كُلًّا منهما حال الإفراد لا يُطلَق إلّا على الواحد، ويَصح أن يقالَ: هذا ترابٌ أو رجلٌ، ولا يَصحُّ: هؤلاء أو هذان ترابٌ أو رجلٌ.

و[لأنّ كُلًّا منهما] حال التثنيةِ والجمعِ يُطلَق كلٌّ منهما على غير الواحد؛ إذ يَصحُّ أن يقال: هذان ترابانِ ورجلان، وهؤلاء أتربةٌ أو رجالٌ.

[ثمَّ نقَل جوابًا لكنه غيرُ مرضيٍّ فيقول]: أشِيرَ إلى الجواب ـ كما في جمعِ الجوامع وحواشيه ـ بأنّ الفرقَ بينهما إنّما هو بحسبِ إرادةِ الواضعِ، وفيه نظرٌ؛ إذ حينئذٍ يكون الاستعمالُ بخلافِ الوضعِ، وما وُضِع له غيرُ مستعمَلٍ فيه، فلا يكون شيءٌ من الموضوعِ له والمستعمَل فيه حقيقةً ولا مجازًا؛ إذِ الاستعمال شرطٌ فيهما. والحقُّ اشتراطُ الاستعمالِ في الحقيقيِّ؛ لاستعماله في المجازيِّ. =

= والتحقيق الذي جرَينا عليه ـ وهو واضحٌ، وإن لم أرَ مَن تعرَّض له ـ أنّ بعضَها من الكليّاتِ، وهو غيرُ الحيوان والإنسان، والنباتِ والمَلَكِ، والجنِّ والشياطينِ، والحورِ والغلمان؛ لا تعدَّدَ ولا تميَّزَ أفرادُها إلّا بالمحلِّ، كالترابِ والحجر، والذَّهبِ والماء، والنارِ والهواءِ، والأرضِ، والاسمُ الموضوعُ بإزاءِ هذا القسمِ اسمُ جنسٍ إفرادي؛ إذ يَصحُّ أن يُشارَ إلى جميعِ ما في الجوِّ من الهواءِ أو إلى بعضِه ـ ولو في غايةِ القلّةِ ـ ويُقال: هذا هواءٌ، أو إلى جميعِ ما في المعدن أو بعضِه ويُقال: هذا ذهَبٌ، وعليه فقِسْ. وأمّا إذا أشِيرَ إلى الهواءِ الذي في البَيت والذي في الإيوان، فيجب أن يُقال: هذان هَواءان.
ومنها ما تَميَّز أفرادُها بصورٍ شخصيّةٍ، وهو الحيوانُ وما ذُكِر معه، والاسمُ الموضوعُ بإزاءِ هذا القسمِ يُسمَّى جنسًا، كالإنسان؛ إذ لا يُقال: زيدٌ وعمرٌو إنسانٌ، ولو اجتمعا في محلٍّ واحدٍ.
وحاصلُ الفرقِ: أنّ بعضَ الأسماءِ يَصدقُ على الكلِّ المجتمِع، وعلى كلِّ جزءٍ منه ولو باعتبار عدم أجزاء الآخر معه، فليس له أفرادٌ متمايزةٌ في حَدِّ ذواتها، بل أفرادٌ متعدِّدة المحالِّ، وهو اسمُ الجنسِ، ومنه لفظ الجنس؛ إذ زيدٌ مثلًا وكلُّ جزءٍ منه جسمٌ. أو لا يَصدق عليه فله أفراد متمايزةٌ بذواتها، فهو الجنسُ.
ثُمَّ يُسمَّى الكلُّ بالمعنى السابقِ كليًّا منطقيًّا منقسمًا إلى الكليّاتِ الخمسِ المنطقيّةِ بالمعاني المذكورةِ في المنطق، والكليُّ الطبيعيُّ هو مفهومُ ما يَعرضه الكليُّ المنطقيُّ، وهو منقسمٌ إلى الكليّاتِ الخمسِ الطبيعيّةِ، أعني مفهوم ما يَعرضه الجنسُ المنطقيُّ، أو النوعُ المنطقيُّ، أو الفصلُ المنطقيُّ، أو الخاصّةُ المنطقيّةُ، أو العرَضُ العامُّ المنطقيُّ.
وأفرادُ كلٍّ من أنواعِ المنطقيِّ مع نظيرِه من الطبيعيِّ متّحدةٌ ذاتًا ومتغايرةٌ اعتبارًا؛ إذِ الأفرادُ من حيث وجوداتُها الذهنيّةُ أفرادٌ للمنطقيِّ، ومن حيث وجوداتها الخارجيّةُ (فلا حاجةَ إلى عدول أبي الفتح عما قاله الجمهورُ في حدِّ المنطقيّةِ إلى ما قاله من تقييدِ كلٍّ من مفاهيمها بالمعروضِ الكليِّ فقط بزعمِ أنّه لولا ذلك لم يَصحَّ الجزمُ بنفي فردِ المنطقيِّ مع الخلف في فردِ الطبيعيِّ، وهذا ما تفرَّدنا به (منه على منه). ولو تقديرًا للطبيعيِّ.
مثلًا: الإنسانُ من حيث ثبوتُه خارجًا لزيدٍ إنسانٌ طبيعيٌّ، ومن حيث ثبوتُه له ذهنًا منطقيٌّ، وأيضًا من حيث إمكانُ تعقُّلِها في الذهنِ مع قطعِ النظر عن فردِه منطقيٌّ، ومن حيث إنّه لا يمكن تحقُّقُها في الخارج مع قطع النظرِ عن الفردِ طبيعيٌّ، والكليُّ العقليُّ مفهومُ المركَّبِ من المنطقيِّ والطبيعيِّ، وينقسم إلى الكليّاتِ الخمسِ العقليّةِ، أعني مفهومَ المركَّبِ من الجنسِ المنطقيِّ والطبيعيِّ [مع قطع النظر عن الفرد]، وعليه فقِسْ. =

= فالأسماءُ أربعةٌ وعشـرون: الكليُّ والجنسُ، والنوعُ والفصلُ، والخاصّةُ والعرضُ العامُّ المنطقيّاتُ، والطبيعيّاتُ والعقليّات. والمُسمَّى خمسةَ عشر بداهةَ اضمحلالِ المقسم [أي: الكليّ] في الأقسام [أي: المعروض الخمس لمفهوم الكلّيّ].
ثُمَّ قال بعضٌ بوجودِ المفاهيمِ الأربعةِ والعشرين والمسمَّياتِ الخمسةَ عشر في الخارج، وإليه أشار المحقِّقُ **الگلنبوى** في برهانِه بقوله: «وإن ذهَب البعضُ إلى وجودِ الكليِّ فيه».
والحقُّ الذي عليه المشّائـيُّون والإشراقيُّون والمتكلِّمون أن لا وجودَ لتلك المفاهيم، ولا لأفرادِ الخمسةِ المنطقيّةِ، ولا لأفرادِ الخمسةِ العقليّةِ، ولا لأفرادِ الخاصّةِ [على وجه الكليِّ لا على وجه الحِصَص]، والعرَض العامِّ من حيث كونُها عرَضَين، ولا [وجودَ] لأفراد الخمس الطبيعيّاتِ فيما لا تحقُّقَ لفردٍ.
وإنّما النزاعُ في الذاتيِّ المحقَّقِ الأشخاصِ إذا أخِذ هيولى أو صورةً، فلا يُمكن أحدًا منهم إنكارُ أشخاصِ الهيولاتِ والصورِ، سواءٌ جوهرًا أو عرَضًا.
ولا [يمكن إنكارُ] إمكانِ أخذِ الكليّاتِ منها، ولا [يمكن إنكارُ] أنّ الكليّاتِ من حيث الذهن أجناسٌ وأنواعٌ وفصولٌ، ومن حيث الخارج هيولاتٌ وصوَرٌ.
ولا [يمكن إنكارُ] ثبوتِ كليّاتِ الهيولات والصورِ للأفراد خارجًا، حتى يكون مثل: زيدٌ إنسانٌ أو حيوانٌ أو ناطقٌ خارجًا قضيّةٌ خارجيّةٌ، كما أنّه إذا قُيِّد بالذهنِ يكون قضيّةً ذهنيّةً؛ ومِن ثَمّة أطبَقوا على أنّ الذاتيَّ معقولٌ أوّلُ ثابتٌ خارجًا وذهنًا.
ولا [يمكن إنكارُ] أنّ المركَّبَ من الكليّاتِ له حيثيّاتٌ سِتّةٌ، كون الجزء بشرطِ لا شيء، أي: باعتبارِ زيادةِ الآخرِ عليه، فيكون لكلِّ جزءٍ وجودٌ غيرُ وجودِ الآخر، ولا يصحُّ حملُ شيءٍ منها على الآخر ولا على الكلِّ، بداهةَ أنّ الإنسانَ ليس حيوانًا لا ناطقًا مثلًا، وكونُ كلِّ جزءٍ مع الآخر بشرطيّةِ الاجتماع أو شطريَّـتِه، فيكون مساويًا للكلِّ لكن غيرُ موجودٍ في خارجًا؛ لأنّ الاجتماعَ أمرٌ اعتباريٌّ، وما شرطُه أو جزئُه اعتباريٌّ فهو اعتباريٌّ، ولا بشرطِ الاجتماع أو كونه شطرًا، فيكون غيرُ المركَّبِ موجودًا في الخارج، وكون لا بشرطِ شيءٍ، أي: مع قطعِ النظرِ عن وجودِ الآخر معه أو لا، وعن شرطيّةِ الاجتماع أو شطريَّـتِه، وحينئذٍ باعتبار الوجود الخارجيّ هيولى أو صورة، و[باعتبار الوجود] الذهنيّ جنسٌ أو نوعٌ أو فصلٌ.
مثلًا: إذا قلنا: الإنسانُ حيوانٌ ناطقٌ؛ فالحيوانُ بشرطِ اعتبارِ زيادةِ الناطقِ عليه جزءٌ غيرُ محموليٍّ، وباعتبارِ كونِـه مع الناطقِ مع شرطيّةِ الاجتماع أو شطريَّـتِه أمرٌ اعتباريٌّ، ومع عدمها عينُ الإنسان، وبشرطِ الناطق باعتبار وجودِه الخارجيّ هيولى محمولةٌ، وباعتبار وجودِه الذهنيّ جنسٌ محمولٌ. =

= فعُلِم أنّ الحيوان بالاعتبار الأوّلِ غيرُ الإنسانِ ولا يصح حملُه عليه، وبالاعتباراتِ الخمسِ الأخَرِ يَصحُّ حملُه عليه.
ثُمَّ إنهم اتَّفقوا على أنّ الكليّات باعتبارِ كونها أجناسًا أو أنواعًا أو فصولًا لا تُوجَد في الخارج، ولا أصولُها ولا ثبوتُها، بل كلٌّ من الثابت وثبوتِه ذهنيٌّ، لكن اختلفوا في الكليّاتِ باعتبارِ كونِها هيولاتٍ أو صوَرًا هل هي بأنفُسِها موجودةٌ خارجًا كما أنّ ثبوتها خارجيّةً وفاقًا حتى يكون قولنا: زيدٌ إنسانٌ أو حيوانٌ أو ناطقٌ خارجًا، نظيرَ: زيدٌ أسودُ؟ وعلى ذلك المشّائيّةُ، أو لا حتى يكون ما ذُكِر نظيرَ: زيدٌ أعمى؟ وعليه المتكلِّمون والإشراقيّة، وهذا معنى قولِهم: إنّ الكليَّ الطبيعيَّ في موطنِ العقلِ، وجزئيٌّ في موطن الخارج، لا ما يتراءى من ظنيّةٍ من أنّ ثبوتَه ذهنيٌّ ليس إلّا.
ثمَّ اعتُرِض على المذهب الأوّل من مذاهبِ المشّائيّةِ بأنّ الإنسانَ في ضِمنِ زيدٍ مثلًا جزئيٌّ بداهةً، ويُجابُ بأنهم أرادوا به احتماله الخامس، أي: الحيوان لا بشرطِ شيءٍ وباعتبار الخارج.
و [اعتُرِض] على الثاني بما ذَكره الدوّانيُّ [بأنّه كيف يكون النزاع لفظيًّا؟] ويُجابُ بأنه لا بأسَ بأن لا يَعلم أحدٌ من الفضلاء المتقدِّمين بكونِ النزاعِ لفظيًّا، فيطيلوا البحثَ بينهم، ويَعلمُه مَن بعدهم؛ لأنّ المعلِّم الحقيقيَّ هو اللهُ تعالى، فلَه أن يَفعلَ ذلك إظهارًا لقدرتِه وإرشادًا للناسِ إلى أنّه المختار في أفعالِه على أنّه يمكن أنّهم عَلِموا كون النزاع لفظيًّا، لكن أطالوا البحثَ عنادًا أو تجاهلًا؛ لِيَعلموا هل يَطَّلع غيرُهم على مرادهم؟
و [اعتُرِض] على الثالث بأنّه إن أراد بكون وجودِ الكليِّ ظليًّا أنّه تبعيٌّ، فهو يستلزم أن لا يكونَ له وجودٌ في ذاتِه، وهو... بالمدَّعى أو أنّه غيرُ منشأِ الآثارِ الخارجيّةِ، فهو بديهيُّ البطلانِ بداهةَ ثبوتِ آثارِ الجنسِ والنوعِ والفصلِ لزيدٍ، أي: الآثار الذهنيّة كالكون جنسًا، فهو إقرارٌ بالمدَّعى.
ويُجاب بأنّ المرادَ أنّه تبعيٌّ أي: وجودُه في ذاته مشروطٌ بوجوده في ضمن الفرد، أو غيرُ منشأٍ لجميعِ الآثارِ الخارجيّةِ لا كُلًّا ولا بعضُها. ومعلومٌ أنّ جميعَ آثار الحيوانِ لا تحصل في نوعٍ واحدٍ، ولا آثارُ الإنسانِ في فردٍ واحدٍ، أو للآثارِ الذهنيّةِ باعتبارِ انضمامه إلى الفردِ.
أو [غيرَ منشأٍ] للآثارِ الذهنيّةِ باعتبارِ انضمامه إلى الفردِ وإن كان منشأً لها باعتبارِه في ذاتِه.
و [اعتُرِض] على الرابع بأنّه يقتضي أن لا يكونَ لكلٍّ من الجزأين وجودٌ في ذاتِه، أو يكون ويزول، أو يكون الوجودان وجودًا واحدًا، والكلُّ باطلٌ. =

وبهذا رَدَّ الدوّانيُّ في «حواشي شرحِ التجريد الجديد» قولَه[1] كالسعدِ [العلّامةِ التفتازانيِّ] في «تهذيبه» على نسخةٍ: «والحقُّ أنّ وجودَ الكليِّ بمعنى

= ويُجاب باختيار الثاني، لكن اضمحلَّ وجوداهما وحصَل ثالثٌ قائمٌ بالمجموعِ هو الوجودان الصائران بالاجتماع وجودًا واحدًا.

و[اعتُرِض] على الخامس بأنّه يستلزم أن لا يَصحَّ الحملُ في زيدٍ إنسانٌ أو حيوانٌ أو ناطقٌ مع أنّه يَصحُّ.

ويُجابُ بأنّه يَصحُّ باعتبار الحيثيّةِ الخامسةِ أو السادسةِ، وهو باعتبارِ تَيـنِك غيرُ جزءٍ، ولا يصح [الحملُ] بالحيثيّةِ الأولى، وهو بهذا الاعتبار جزءٌ، وكلامُهم في الأجزاء.

والتحقيق الذي جرَينا عليه وإن لم نَرَ من تعرَّض له: أنّ كلَّ جزءٍ من جزئيّاتِ الهيولات والصورِ شخصٌ ممتازٌ في نفسِه عن غيره المماثلِ له أو المخالفِ، ومع ذلك كلٌّ من الهيولاتِ يَحتمِل أن يَزولَ عنه صورةٌ ويَنضمَّ إليه صورةُ غيره، أو يَنضمَّ صورتُه إلى مادّةٍ، فهو وإن كان جزئيًّا لكن كليٌّ بمعنًى لا يَمنع عن شِركةِ غيرِ ما هو فيه على سبيلِ المناوبةِ، وإن لم تكن كليًّا على سبيل الاجتماعِ.

مثلًا: جوهرُ زيدٍ وجسمُه النامي وحيوانُه وإنسانُه أشخاصٌ [أي: حِصَصٌ مشخَّصةٌ] وجزئيّاتٌ متمايزةٌ، لكن يمكن أن يزولَ عنه قابلُه ويَنضمَّ إليه قابلُ غيرِه، وعن الثاني ناميه ويَنضمَّ إليه نامي غيرِه، و[يمكن أن يزولَ] عن الثالث حسّاسُه ويَنضمَّ إليه حسّاسُ غيرِه، وعن الرابعِ ناطقُه ويَنضمَّ إليه ناطقُ غيره، و[يمكن أن يزولَ] عن الخامس من صورتِه الشخصيّةِ ويَنضمَّ إليه صورةُ غيره.

فمَن قال: إنّ الكليَّ الطبيعيَّ غيرُ موجودٍ خارجًا، أراد الكليَّ على سبيل الاجتماعِ. ومَن قال: موجودٌ، أراد الكليَّ على سبيلِ المناوبةِ.

فظَهر صحّةُ المذهبِ الأوّل من مذاهبِ المشّائـيّين، ومعلومٌ أنّ النزاعَ لفظيٌّ، فصحَّ الثاني أيضًا، ومعلومٌ أنّ وجـودَ الكليِّ مشروطٌ بوجودِ فردِه، فصحَّ الثالثُ أيضًا، وأنّ [المذهب] الرابعَ أراد ما ذَكرنا، فصَحَّ هو، والخامسُ أرادَ ما ذَكرنا، فصحَّ هو أيضًا. **فعُلِم أنّ النزاعَ لفظيٌّ، ولكلٍّ مَحمَلٌ صحيحٌ، فتَبصَّر واشكُرِ اللهَ**».

(منه على حقيقةِ البشر). وهذه التوفيقات النادرة تُعَدُّ من أبكارِ أفكارِ المؤلِّفِ رحمةُ اللهِ عليه.

(١) أي: ردَّ قولَ مَن يَجعلُ النزاعَ لفظيًّا، كالسعد العلامةِ.

وجودِ أشخاصِه»[١]؛ فإنّه دليلٌ على أنّ النزاعَ لفظيٌّ[٢].

[النتائج النادرة والتحقيقات القيمة]

ومَن أحاط بجميعِ ما ذَكرْنا لم يَبقَ له رِيبةٌ في أنّ التحقيقَ الحقيقَ بالقبول أمورٌ:

الأوَّلُ: أنّ نفسَ الماهيةِ بمعنى ما به الشيءُ هو هو علّةٌ لامتيازِ ذي الماهيةِ، ولا يَتوجَّهُ جعْلٌ إلى الامتيازِ وِفاقًا، وإنما يَتوجَّه الجعْلُ [أي: الخلقُ] إلى نفسِ الماهيةِ إنْ كان الوجودُ بمعنى سببِ صدورِ الآثارِ الشخصيّةِ عينها، كما هو مذهبُ الشيخِ الأشعريِّ والإشراقيّةِ.

أو [يتوجَّه الجَعلُ] إليها بشرطِ الوجودِ إنْ كان زائدًا ذهنيًّا في الممكنِ، كما هو مذهبُ المشّائيّةِ ومحقِّقي المتكلِّمين.

أو [يتوجَّه] إلى نفسِ الوجودِ إنْ كان زائدًا خارجًا، سواء لم يَتوجَّه الجعلُ إلى نفسِ الماهيةِ أصلًا؛ لأنّها ثابتةٌ أزلًا وإنْ لم تكنْ موجودةً، وهذا زعْمُ المعتزلةِ: أنّ الثبوتَ[٣] أعمُّ من الوجودِ، وأنّ ماهيةَ الممكنِ العاديِّ ثابتةٌ أزلًا، أو توجَّه إليها أيضًا إبداعيًا وإلى الوجود كذلك، وإلى كونها موجودةً اختراعيًّا، كما هو رأيُ الصوفيّةِ وتابعيهم.

---

(١) تهذيب المنطق وشرحه المنطق المهدوي للمؤلف (ص٤٢).

(٢) كما سبَق قبل قليلٍ.

(٣) أي: يكون واسطةً بين الوجود والعدم الصرفِ، فمعنى الماهيةُ ثابتةٌ أزلًا، أي: لم يكن عدمًا صرفًا ولا موجودًا واقعًا، بل بينهما، والحقُّ أنّ «الوجودَ والثبوتَ والشيئيّةَ مترادفةٌ لغةً، كما هو معلومٌ من استقراءِ كُتُبِ أئمّةِ اللغةِ، وواقعًا، أي: بحسبِ نفسِ الأمر، فلا يكون الثبوتُ أعمَّ». الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (١: ١١٥-١١٦).

ومِن ثَمّة أجمعوا على أنّ اللهَ تعالى لم يَجعلِ المِشمِشَ مشمشًا، أي: لم يجعَلِ امتيازَه بل جعَل المشمشَ، أو جعلَه موجودًا، أو جعَل وجودَه[1].

الثاني: أنّه لا بدَّ في تحقُّقِ الماهيةِ من تحقُّقِ حِصّةٍ من الكونِ فيها بداهةً، وهي غيرُ حِصّةِ الامتيازِ، بداهةَ أنّ الامتيازَ الذهنيَّ فرعٌ مسبَّبٌ عن الكونِ الذهنيِّ، وهما موجودان في الموجود والمعدومِ بل الممتنع، و[الامتيازَ] الخارجيَّ فرعٌ ومسبَّبٌ عن [الكون] الخارجيِّ، والسببُ غيرُ المسبَّبِ[2].

الثالثُ: أنّ التشخُّصَ ـ بمعنى امتناعِ الشركةِ خارجًا فقط أو في الإشارةِ الحسيّةِ ـ هو عدمُ قبولِ الشركةِ، أو كونُ الفردِ بحيث لا يقبلُها غيرُ حِصّةِ الكونِ والامتيازِ؛ لأنها مسبَّبةٌ عنهما وغيرُ المتشخِّص[3].

وكذا التشخُّص بمعنى ما يُفيدُ امتناعَ الشركةِ كذلك غيرُ الكون والامتيازِ وامتناعِ الشركةِ بداهةً، والتشخُّصُ بهذا المعنى عينُ الوجودِ بمعنى سببِ صدورِ الآثارِ الشخصيّةِ، وأمّا كونُه بهذا المعنى عينَ المتشخِّصِ والممتازِ والكائنِ أو غيرَها فسيأتي.

نَعم الكونُ والامتيازُ وامتناعُ الشركة والتشخُّصِ بالمعنَيَين، والوجودُ بمعنى سببِ صدورِ الآثارِ الشخصيّةِ؛ كلُّ ذلك ذهنًا أو خارجًا، والكائنُ

---

(١) جعَل المشمشَ على رأي مَن قال بعينيّة الوجود والماهية، وجعل المشمشَ موجودًا، على رأي الصوفيّة بجعلِ كلٍّ من الماهية والوجود منفردًا، ثم مجتمعًا، وجعَل وجودَ المشمشِ على رأيِ المعتزلةِ القائلين بجعل الوجود دون الماهية.

(٢) أي: لا يُحمَل بعضُها على بعضٍ، بأن يقالَ: الكون امتيازٌ، وليس المرادُ بالغير هنا جائزَ الانفكاكِ، وإلّا لم يكن غيرًا بهذا المعنى.

(٣) هناك أمورٌ: الامتيازُ الناتجُ عن الكونِ، والتشخصُ بالمعنى السابق الناتجِ عنهما، والتشخُّصُ غيرُ المتشخِّصِ والممتازِ والكائنِ.

والممتازُ والمتشخِّصُ والمتَّصِفُ بالآثار الشخصيّةِ متلازمةٌ وِفاقًا، لكنَّ التلازمَ غير العينيّةِ[١].

الرابعُ: أنّ التشخُّصَ بمعنى ما يُفيد امتناعَ الشركةِ خارجًا في المجرَّد [كالروح] خاصيّةٌ معقولةٌ عرَضيّةٌ لا نقدرُ أنْ نُعبِّرَ عنها إلا بعدمِ قبولِ الأبعادِ[٢].

ولا تنكشفُ عند أحدٍ إلّا مَن انفَتح عينُ قلبه وكان بحيثُ يَرَى المغيباتِ والمجرَّداتِ، ويُبصِرُ كيفيّةَ تعلُّقِ المجرَّدِ بالماديِّ.

و[التشخُّصُ] في الماديِّ ـ سواءٌ جوهرًا فردًا، أو جسمًا فلَكيًّا، أو عناصرَ، أو مركَّبًا منها ـ هو الكونُ في الحيِّزِ، سواءٌ لم يكن معه صورةٌ أخرى أصلًا لا جوهرًا ولا عرَضًا[٣]، كما في الجوهرِ الفردِ على القول بوجودِه، أو[٤] كالجسم، لكن مجرَّدَ الانقسام ولو في جانبٍ واحدٍ، كما هو مذهبُ جمهورِ المتكلِّمين[٥]، أو قابليّة الأبعاد الثلاثةِ في مطلقِ الجسمِ عند الفلاسفةِ والصورِ النوعيّةِ الأخرى، على ما سبق.

ومِن ثَمّة أجمع الحكماءُ والمتكلِّمون على أنّه يمتنعُ خلُوُّ الجسمِ عن العوارضِ، أي: عرضٍ ما [وأقلُّه الكون في الحيِّزِ]، وعلَّلوه بأنّ تشخُّصَ الجواهرِ بالأعراضِ.

---

(١) ما أروع هذا التحليلَ الدقيقَ!

(٢) أي: لا يقبلُ الطولَ والعرضَ والعُمقَ جمعًا وتفريقًا.

(٣) الصورُ غيرُ الصورةِ الشخصيّةِ جواهرُ عند المشّائيّةِ وأعراضٌ عند غيرِهم، إلّا الناطقَ الباطنيَّ كما مرَّ في محلِّه.

(٤) عطفٌ على قولِه: «لم يكن» أي: سواءٌ معه صورةٌ أخرى كالجسم... إلخ.

(٥) عند جمهور المتكلِّمين: الجسمُ ما يقبل القسمةَ ولو في جانبٍ واحدٍ، كانقسامِه في الطول فقط، وهو الخطُّ الجوهريُّ.

ولا شكَّ أنّ تلك الخاصيّةَ المعقولةَ غيرُ أصلِ المجرَّدِ، وغيرُ كونِه، وغيرُ امتيازِه، وغيرُ امتناعِ شِركتِه الخارجيّةِ وإنِ احتمل كونُها عينَ سببِ صدورِ الآثارِ الشخصيّةِ.

و[لا شكَّ] أنّ الكونَ في الحيِّزِ غيرُ أصلِ الماديِّ، وغيرُ امتيازه، وغيرُ امتناعِ شِركتِه[1] وإنِ احتَمل كونُهُ عينَ سببِ صدورِ الآثارِ الشخصيّةِ ولو تبادَل حيِّزُه، كأنْ يتحيَّزَ عنصرٌ من طبقةٍ إلى أخرى، وكذا هو مع قيدِه والتقييدِ أو مع التقييدِ فقط غيرُ كونِه[2] وإنْ كان مطلَقُه عينَ كونِه.

فصَحَّ أنّ ما به التشخُّصُ ولو خارجيًّا، و[أنّ] الوجودَ بمعنى سببِ صدورِ الآثارِ الشخصيّةِ وإنْ كان كلٌّ منهما عينَ الآخرِ، لكنَّه زائدٌ على نفسِ المجرَّدِ والماديِّ، و[زائدٌ] على امتناعِ شركتِه وكونِـه وامتيازِه، فجعْلُ أصلِه غيرُ جعْلِ صورتِه الشخصيّةِ الخارجيّةِ بداهةَ تغايُرِ الجعْلِ بحسبِ تغايُرِ المجعول.

وصحَّ أيضًا أنّ حِصّةَ الوجودِ بمعنى الكونِ غيرُ حِصّةِ الوجودِ بمعنى سببِ صدورِ الآثارِ[3] وإنْ كانا متلازمَين.

[لكل جزء من المركب أثر خاص غير أثر المجموع]

الخامس: أنّ ضابطَ التركيبِ الحقيقيِّ أنْ ينضمَّ جزءٌ إلى آخرَ في نفسِ الأمرِ بحيث يحصلُ من مجموعهما أثرٌ غيرُ أثرِ كلٍّ منهما، أي: يكون لكلٍّ من الجزأيْن دَخْلٌ في حصولِ هذا الأثرِ، سواء لم يكنْ لمثلِ البشر دخْلٌ في الانضمامِ كما في الهيولى والصورةِ، أو كان للبشرِ دخلٌ فيه كما في السَّكَنْجَبين

---

(١) وإن كان هذه الأمورُ متلازمةً وِفاقًا، لكنَّ التلازمَ غيرُ العينيّة.

(٢) أي: وكذا الكون في الحيِّز ولو بقيد حيِّزٍ مخصوصٍ، أو حيِّزٍ ما غير أصلِ الماديِّ.

(٣) لأنّ حِصّةَ الكونِ مسبَّبٌ، وحِصّةُ الوجودِ ـ بمعنى سببِ صدورِ الآثار ـ سببٌ، والسببُ غيرُ المسبَّب وإن كانا متلازمَين، والتلازمُ غيرُ العينيّةِ.

والكرسيِّ والعسكر؛ إذْ يحصلُ من كلٍّ منهما أثرٌ، وهو يُذاقُ في الأولِ، ومثل الجلوس في الثاني، وفتحِ المدينةِ في الثالث.

وأمّا زيادةُ المشّائيِّين كونَ كلٍّ كالكلِّ من مقولةٍ واحدةٍ وعدمِ الامتيازِ بينهما في الخارج، فليستْ شروطًا لتحقُّقِ التركيبِ الحقيقيِّ الخارجيِّ؛ بل لأنّ الصورةَ في الجوهر يجب أنْ تكونَ جوهريّةً لدليلِ زعموه، ولأنّ التركيبَ الذهنيَّ الحقيقيَّ بَعد أنْ يَحصلَ من المجموعِ أثرٌ غيرُ أثرِ الجزأين يجب من أنْ يكونَ منشأ انتزاع كلٍّ من الجزأين غيرَ منشأِ انتزاعِ الآخرِ، ولا يتحقَّقُ هذا في صورةِ التمايُزِ[١]، فقولُهم [أي: المشّائيّةِ]: إنّ العَسْكرَ أو السَّكَنْجَبينَ مركَّبٌ اعتباريٌّ، أي: ذهنيٌّ، وأمّا في الخارج فحقيقيٌّ.

والمركَّبُ الاعتباريُّ أنْ لا يكونَ الانضمامُ واقعيًّا بأنْ لا يَحصُلَ من المجموعِ أثرٌ غيرُ آثارِ الأجزاءِ، سواءٌ لم يكن لمثلِ البشرِ دخْلٌ فيه كما في بياضِ العاجِ؛ إذْ لا يَحصلُ من الانضمامِ فيه أثرٌ، أو كان مثل سواد الكاغذِ[٢] بالكتابةِ[٣]، سواءٌ كان كلٌّ من المنضمِّ والمنضمِّ إليه اعتباريًّا أيضًا كالممتنع[٤]، أو حقيقيًّا كالأبيضِ[٥]، أو المنضمِّ إليه حقيقيًّا والمنضمِّ اعتباريًّا كالممكن[٦]،

---

(١) أي: إذا كانت الصورةُ عرَضًا والهيولى جوهرًا لا يحصلُ انتزاعُ كلٍّ من الجزأين من منشأٍ جوهريٍّ.

(٢) كلمةٌ كرديّةٌ بمعنى الورقةِ.

(٣) هذا مثالٌ لِما يكون لمثلِ البشرِ دخلٌ فيه.

(٤) أي: ما ثَبت له الامتناع، فـ«ما» أي: الشيءُ والامتناعُ اعتباريّان.

(٥) أي: ما ثَبت له البياض، فـ«ما» أي: الشيء والبياضُ كلاهما موجودانِ حقيقيّان، أي: خارجيّان عن الذهن.

(٦) أي: ما ثَبت له الإمكان، فالشخصُ الذي ثبَت له الإمكانُ موجودٌ خارجيٌّ، لكن وصفُ الإمكانِ الثابتِ اعتباريٌّ ذهنيٌّ.

ولا يمكنُ العكسُ بداهةَ امتناعِ ثبوتِ الحقيقيِّ للاعتباريِّ، ومن الاعتباريِّ تركيبُ الشرطِ مع المشروطِ.

ولا شكَّ أنّه يَحصل من كلٍّ من الهيولاتِ والصورِ أثرٌ، ومن مجموعِ اثنَين منها أو ثلاثةٍ أو أزيدَ أثرٌ غيرُ آثارِ الأجزاءِ.

مثلًا: يَحصلُ من حِصّةِ الجوهرِ في زيدٍ القيامُ بالذاتِ، وهي الهيولى الأولى، ومن حِصّةِ قابليّةِ الأبعادِ مثل طولِ القامةِ، وهي الصورةُ الأولى، ومن مجموعهما ـ وهو الجسمُ ـ الهيولى الثانيةُ مثلُ التحيُّزِ، أي: لكلٍّ منهما دخلٌ فيه، ولا يحصلُ من الجوهرِ فقط كما في الروحِ، ولا من الأبعادِ فقط كما في الجسمِ التعليميِّ.

و[يَحصلُ] من حِصّةِ النامي مثل الضخامةِ، وهي الصورةُ الثانيةُ، ومن ضمِّها إلى الجسمِ ـ أي: الجسمِ النامي ـ الهيولى الثالثةِ مثلُ التغذيةِ.

و[يَحصلُ] من حِصّةِ الحسّاسِ الصورةِ الثالثةِ مثلُ إحساسِ الشيءِ، ومِن ضمِّها إلى الجسمِ النامي ـ أي: الحيوانِ ـ الهيولى الرابعةِ مثلُ المشيِ.

و[يَحصل] من الناطقِ الظاهريِّ الصورةِ الرابعةِ مثلُ إجراءِ الحروفِ على اللسانِ، ومن ضمِّه إلى الحيوان ـ أي: الإنسانِ الظاهريِّ ـ مثلُ نظمِ الحروفِ، وهو الهيولى الخامسةُ.

و[يَحصل] من الناطقِ الباطنيِّ الصورةِ الخامسةِ إدراكُ الكليّاتِ مثلًا، ومن ضَمِّه إلى الإنسانِ الظاهريِّ ـ أي: الإنسانِ الباطنيِّ[1] ـ الهيولى السادسةِ مثلُ التعجُّبِ.

---

(١) الإنسانُ الباطنيُّ، أي: الروحُ، فمِن ضَمِّ الناطق الباطنيِّ إلى الإنسان الظاهريِّ ـ أي: الهيكلِ ما عدا الروح المجرَّد ـ يحصلُ الإنسانُ ويحصل منه مثلُ التعجُّب.

و[يَحصل] من الأعراضِ المشخِّصةِ الصورةِ السادسةِ ما هو لازمٌ لكلّ عرَضٍ منها.

و[يحصل] من ضَمِّها إلى الإنسانِ ـ أي: زيدٍ ـ آثارٌ شخصيّةٌ مختصّةٌ به حاصلةٌ من تركيبِ آثارِ الأعراضِ متفاوتة في كلّ فردٍ.

فصحَّ أنّ الصوَرَ مطلقًا ـ جوهريّةً كانتْ، أو عرضيّةً جنسيّةً، أو نوعيّةً، أو شخصيّةً ـ جزءُ الشيءِ، كما هو مذهبُ المشّائيِّين ومحقِّقي المتكلِّمين، لا شرطٌ خارجٌ [عن الشيءِ].

وأمّا حديثُ[١] امتناعِ تَقوُّمِ الجوهر بالعرضِ فصحيحٌ، لكن لا يَضرُّنا؛ لأنّ ما ذَكرْنا تقوُّمٌ للمركَّبِ من الجوهرِ والعرضِ بالعرضِ، وهو لازمٌ لا محالٌ.

السادس: أنّه كما أجمِع على إمكانِ تبادُلِ الصوَرِ على الموادِّ في العناصرِ والعنصريّات الداخلةِ في عالَم الكونِ والفساد[٢]، كذلك أجمِع على وقوعِه.

أمّا في غير البشر فظاهرٌ ضرورةَ انقلابِ العناصر كلٍّ إلى الأخرى بالذات، أو بوسطٍ، أو وسائطَ وانقلابِ الأحجارِ والأشجار والمعادن وغيرِها إلى الجامد بمثلِ الإحراقِ.

نَعم في البشر ـ على مذهبِ المليِّين القائلين بالمعاد الروحانيِّ البرزخيِّ وغيرِه ـ مادّةٌ باقيةٌ من أوَّلِ زمانِ وجودِه لا تَفنى، ولا ينفكُّ عنها تعلُّقُ روحِه بها، وهي عجبُ الذَّنَبِ[٣]، وأمّا غيرُها من الأجزاءِ التي انضمَّتْ إليها بالنماءِ،

---

(١) جواب سؤالٍ مقدَّرٍ، تقديرُه: كيف يقوم الجوهرُ بالعرض؛ لأنه من المعلوم لدى الجميع أن الجوهرَ ما قام بنفسِه والعرض ما قام بغيره، وهنا بالعكس؟ فأجاب بقوله: «وأمّا حديثُ امتناعِ تَقوُّمِ الجوهر بالعرضِ فصحيحٌ».

(٢) الكونِ والفسادِ، أي: التركيب والتحليل.

(٣) إشارةٌ إلى هذا الحديث الشريف: «كلّ ابنِ آدَمَ يَأكلُهُ التّرابُ إلا عَجْبَ الذّنَبِ؛ منهُ خُلِقَ، وفيهِ =

فيمكن أنْ تتبدَّل جمادًا، بل أنْ يخلقَ منها حيوانٌ آخرُ أو شجرٌ.

ونحن متوقِّفون في أنّ هيولاتِ الجنِّ والشياطينِ والمجرَّدِ والملَك قابلةٌ ـ أي: ممكنةٌ ـ لتبادلِ الصوَرِ أوْ لا، وعلى[1] تقديرِ الإمكان، هل وقَع أم لا؟

ولا ترديدَ في إمكانِ تَبادُلِ الصوَر على الأفلاك؛ فإنْ كان المراد بقولِه تعالى: ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾ [إبراهيم: ٤٨] تبدُّلَ صُوَرِها ـ كما هو مذهبُ بعضٍ ـ فهو واقعٌ، أو تبدُّلَ ذواتِها ـ كما هو مذهبُ آخرين ـ فلا، فإذن أمكن، بل وقع ذلك.

فكلٌّ من حِصَصِ الهيولاتِ والصورِ كما أنّها جزئيّةٌ لا يمكن حملُها على كثيرين اجتماعًا كذلك كليّةٌ بمعنى الفردِ المنتشرِ على ما مرَّ، فأخذُ الجنسِ والفصلِ والنوعِ يكون تحليليًّا، فهي حقيقيّةٌ لا اعتباريّةٌ، لكنْ أخذُ الأجناسِ والأنواعِ من حِصَصِ الهيولاتِ، وأخذُ الفصولِ من حِصَص الصوَرِ.

لا يُقال: قاعدةُ الأخذِ التحليليِّ أنْ يَبقَى بعد تحليلِ الأجزاءِ والأوصافِ ما اعتبرتَه حقيقيًّا، وإذا حلَّلتَ الهيولى والصورةِ كالجسمِ والنماءِ لا يَبقى شيءٌ يحصل منه أثرُ المجموعِ، فكيف يكون الجسمُ النامي مثلًا حقيقيًّا؟!

لأنّا نقول: هذه إنّما هي إذا كان الأجزاءُ بسيطةً، وهي الهيولى الأولى والصورُ غيرُ الشخصيّة؛ ومِن ثَمّة كان الجنسُ العالي والفصولُ مطلقًا بسائطَ، وأمّا إذا كانتْ مركّبةً ـ كما في الهيولاتِ الأخَرِ ـ فلكونِ الجزءِ علّةً لحصولِ ماهيةِ الكلِّ يَنتَفي الكلُّ، وبانتفائِه يَنتفي أثرُ المجموعِ بداهةَ انتفاءِ المعلولِ بانتفاء العلّةِ.

= يُرَكَّبُ». أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، بابُ ما بين النفختَين، برقم (٧٦٠٤) (٨: ٢١٠).

(١) عطفٌ على «في»، أي: نحن متوقّفون على القول بوقوع التبدُّل وعدمِه؛ لعدمِ الاطِّلاع على الدليل.

إنْ قيل: فعلى ما ذَكرْتَ يكون كلُّ فردٍ من أفرادِ الجوهرِ الفردِ مركَّبًا من مادّةٍ وتشخُّصٍ هو الكونُ في الأين، فيكون منقسِمًا[١]، وهو يُنافي كونَه جوهرًا فردًا.

قلنا: المَنفيُّ في تعريفِ الجوهر الفردِ هو الانقسامُ إلى أجزاءٍ ماديّةٍ يكون كلٌّ منهما في أينٍ ووضعٍ غيرِ أينِ الآخرِ ووضْعِه، ولا يلزمُ الانقسامُ هنا إلّا إلى جزأين أحدهما مادّةٌ وجوهرٌ والآخرُ عرَضٌ قائمٌ به، فلا فسادَ؛ إذِ العرَضُ كائنٌ في الجوهرِ، وهو في الأين.

إذا عَلمتَ ذلك أيقنتَ بأنّ حِصَصَ الكونِ غير الوجودِ بمعنى سببِ صدورِ الآثارِ الشخصيّةِ، وهو المراد بالتَّشخُّصِ بمعنى ما يفيد الهاذيّةَ[٢]، فالتَّشخُّصُ في الممكن ـ سواء جوهرًا فردًا، أو جسمًا، أو روحًا مجرَّدًا ـ غيرُ الماهيةِ وغيرُ الهويّةِ الشخصيّةِ، أي: النوعِ والشخصِ، بل زائدٌ على النوعِ وجزءٌ من الشخصِ[٣].

وأنّ[٤] الكليَّ الطبيعيَّ بمعنى الفردِ المنتشرِ موجودٌ خارجًا، وبمعنى الصادقِ على كثيرين في آنٍ واحدٍ معدومٌ، وأنّ[٥] أخْذَ الجنسِ والنوعِ والفصلِ

---

(١) هذا دفعُ إشكالٍ مما سَبق في النقطة الرابعة؛ حيث قال: والتشخُّصُ «في الماديِّ ـ سواءٌ جوهرًا فردًا أو جسمًا، فلكيًّا أو عناصرَ، أو مركَّبًا منها ـ هو الكونُ في الحيِّزِ، سواءٌ لم يكن معه صورةٌ أخرى أصلًا لا جوهرًا ولا عرَضًا، كما في الجوهرِ الفردِ على القول بوجودِه».

(٢) لأنّ ما يفيد الهاذيّةَ يفيد الإشارة الحسيّة، وكلُّ موجودٍ لا يمكن أن يُشارَ إليه بالإشارةِ الحسيّةِ.

(٣) قولُه: «زائدٌ على النوعِ وجزءٌ من الشخصِ»، أي: التشخُّص ليس من مقوّمات النوع، بل النوعُ يُعتَبر نوعًا بلا تشخُّص، أمّا الشخصُ فلا يمكن وجودُه بدونِ التشخُّصِ، لذا يكون جزءًا من حقيقتِه.

(٤) عطفٌ على قولِه: «أنّ حِصَصَ الكون»، أي: إذا عَلمتَ ذلك أيقنتَ بأنّ الكليَّ الطبيعيَّ... إلخ.

(٥) عطفٌ على قولِه: «أنّ حِصَصَ الكون»، أي: إذا عَلمتَ ذلك أيقنتَ بأنّ أخذَ الجنسِ... إلخ.

تحليليٌّ، وهي أمورٌ حقيقيّةٌ، وأنّ الهيولى والصورَ وإنْ كان كلٌّ واحدٍ منها موجودًا ومتشخِّصًا، لكن لاشتراطِ كلٍّ منها بالأخرى غيرُ موجودةٍ استقلالًا، فيكون وجوداتُها تبعيّةً للشخصِ، بل للتشخُّصِ - أعني الوجودَ - بمعنى سببِ صدورِ الآثارِ الشخصيّةِ؛ ومِن ثَمّة قالوا: وجودُ الماهيةِ ظليٌّ، والوجودُ أصيليٌّ، وكذا الشخصُ أصيليٌّ.

نعم لاشتراطِ الوجود بمعنى التشخُّصِ بالموادِّ والصوَرِ قبله يكون السببُ التامُّ لصدورِ الآثار هو الشخصُ بجميعِ أجزائِه، وعليه يُحمَلُ قولُ الشيخِ الأشعريِّ بعينيّةِ الوجود بهذا المعنى للهويّةِ في الممكنِ أيضًا، ولعدمِ التمايُزِ بين امتناعِ الشركةِ والكونِ والسببيّةِ بحسبِ الخارجِ ووجودِ التلازم بينها أطلِق بعضٌ عليها العينيّةَ.

[الفرق بين التشخص الاكتناهي والوجهي]

ثُمّ التشخُّصُ بمعنى ما يفيد الهاذيّةَ إمّا اكتناهيٌّ، وهو تمامُ العوارضِ المشخِّصةِ الباقيةِ من أوّلِ وجودِ الشيءِ إلى زمانِ فواتِه، ككيفيّةِ أعضاءِ زيدٍ من عينِه وحاجبِه وخدِّه وفَمِه وغيرِها، وكيفيّةِ تركيبِ بعضِها مع بعضٍ بحيث لا تُوجَد تلك في غيرِه من أفراد البشرِ وغيرِه باقيةً مستحفِظةً في جميعِ أحوالِه من الصبا والبلوغِ والكهولةِ.

أو وجهيٌّ، وهو بعضُ هذا الاكتناهيِّ، أو غيرُه، كالشاربِ واللحيةِ وحُسْنِ الصوتِ وطول القامةِ، ومزيدِ مهارتِه في فنٍّ كالنحوِ أو الحِياكةِ، بحيث صار فردًا كاملًا فيه. والاكتناهيُّ والقسمُ الأوَّل من الوجهيِّ[1] لا يَتبدَّلُ أصلًا.

---

(١) هو بعضُ الاكتناهيِّ.

ومَن أراد أنْ يَعلمَ زيدًا بحقيقتِه التامّةِ لا يمكنه إلّا بإدراكِ تمام الوجهِ الاكتناهيِّ هي، كما لا يمكنُ أنْ يَعلمَ حقيقةَ الإنسانِ إلّا بالحيوانِ والناطقِ المعلومَين بالكُنهِ.

و[مَن أراد] عِلْمَ هذا في التشخُّصِ المانعِ عن الشركةِ في الإشارةِ الحسيّةِ لا يمكن إلّا بمشاهدةِ زيدٍ مع تدقيقِ النظرِ في كلِّ ما يَخصُّه والإحاطةُ به، فلا يتخلف هذا باختلافِ العالِمِين به، وهذا هو الَّذي نجعلُه داخلًا في قِوامِه كالفصلِ في النوعِ.

ومَن أراد أنْ يَعلَمَه بوجهٍ منحصرٍ فيه أمكنه بأيِّ وجهٍ من وجوهِه بمشاهدةِ ذلك الوجهِ أو تعقُّلِه، وذلك يختلفُ باختلافِ العالِمِين به؛ فمنهم مَن يَعلمُه بأنّه مَلِكُ المَملَكةِ الفلانيّةِ، أو عالِمٌ باهرٌ في القطرِ الفلانيِّ، أو أبيضُ ابنُ زيدٍ طويلُ القامةِ... إلى غيرِ ذلك من الوجوهِ التي إمّا بعضُ الوجهِ الاكتناهيِّ أو غيرُه.

وهذا نظيرُ أنْ يُعلَمَ الإنسانُ بالناطقِ أو الجسمِ الناطقِ أو الضاحكِ أو الكاتبِ، فكما أنّ الحدَّ التامَّ للإنسانِ واحدٌ، والحدَّ الناقصَ له متعدِّدٌ، والرسْمَ التامَّ له متعدِّدٌ بتعدُّدِ الخاصّةِ، والرسومَ الناقصةَ متعدِّدةٌ طِبقَ ما في الميزانِ، فكذلك الوجهُ الاكتناهيُّ التامُّ لزيدٍ واحدٌ، وبعضُه متعدِّدٌ، كـ [التشخُّصِ] الوجهيِّ والمركَّبِ منهما[1].

فبَطل استدلالُ الدوّانيِّ - تبعًا للفارابي - على خروجِ التشخُّصِ[2] بهذا المعنى

---

(١) أي: المركَّب من الاكتناهي والوجهيّ بأن يكون بعضُ وجوهه اكتناهيًا وبعضُه وجهيًا.

(٢) أي: بطَل الاستدلالُ على خروجِ التشخُّصِ في قِوام الشخصِ، فالدواني رحمه الله استَدلَّ على خروجِ التشخُّصِ في قوامِ الشخصِ لتغيُّره حسب الإدراك والشخص، والمؤلِّف رحمه الله يقول: فالذي يتغيَّر حسب الإدراك هو التشخُّصُ الوجهيُّ، وهذا لا يدخل في قِوامِ الشخصِ، أمّا الذي يدخُلُ فهو التشخُّصُ الاكتناهيُّ غيرُ المتغيّر حسبَ الإدراك والشخصِ.

عن مثلِ زيدٍ باختلافِه باختلافِ العالِمين وتبدُّلِه بتبادُلِ أحوالِه، ومنشأ زعمِه ذهولُه عن أنّ المختلِف ذاتًا أو علمًا هو الوجهيُّ، وذلك ليس بداخلٍ، لا الاكتناهيُّ التامُّ، وهذا هو الداخل، ومَن أراد التحقيقَ الأتمَّ فلْيُراجِع «الرسالةَ الوجوديّةَ»(١).

[آيات تشير إلى كيفية خلق السماوات والأرض]

السابعُ: ظاهرُ قولِه تعالى في أوائلِ سورةِ هود: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٖ وَكَانَ عَرۡشُهُۥ عَلَى ٱلۡمَآءِ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۗ ﴾(٢) [هود: ٧]،

---

(١) الرسالة الوجودية للمؤلف بتحقيقنا (ص٢٠، وما بعدها).

(٢) للمؤلِّفِ رحمه الله تحليلٌ رائعٌ للعدم الممتدِّ المسمَّى بالزمان والمكان باعتباراتٍ، فدفع إشكالًا معضَلًا حول معنى «اليوم» في بعضِ الآياتِ القرآنيّة؛ وذلك في المجموعة الثانية من مخطوطاتِه (ص٢٨٥)، فيقول:

«صريحُ القرآنِ العظيمِ أنّ اللهَ خَلَق العرشَ والماءَ أوّلًا من الأجسام والجسمانيّاتِ ووضَعهما في محلِّهما الّذي الآنَ هما فيه، ثمَّ خَلَق ما بينهما في سِتّةِ أيّامٍ على الترتيبِ الّذي في القرآنِ [كما في فُصِّلت: ١١]، وهذا مُشكِلٌ؛ لأنّ اليومَ قِسمٌ من الزمان، وهو لا يحصُل إلّا بحركةِ الشمسِ، والشمسُ مخلوقةٌ في تلك الأيّام، فكيف يصحُّ إطلاقُ اليومِ؟!

الجواب:

لا يَخفَى أنّه قبل خلقِ العالَمِ كان عدمٌ غيرُ متناهٍ من جميعِ الجوانبِ، وإلّا لَزم أن يكونَ الوجودُ غيرَ متناهٍ؛ لامتناع ارتفاعِ النقيضَين، وقد أجمِع على أنّ الوجودَ متناهٍ، فيكون العدمُ غيرَ متناهٍ، فهذا العدمُ له سَعةٌ غيرُ مقداريّةٍ في نفسِها، أي: لا يستلزم توالِي أجزاءِ هذا العدمِ بحيث يَنقضِي بعضٌ ويجيءُ بعضٌ آخرُ، وله سَعةٌ مقداريّةٌ باعتبارِ بقائِها؛ فإنّ البقاءَ استمرارُ هذا العدمِ من الأزل إلى الأبد.

فهو باعتبارِ الأوّلِ [أي: سعةٍ غيرِ مقداريّة] مكانٌ؛ إمّا تحقيقيٌّ بأن يَحتاجَ إليه المتمكِّنُ ويَحلُّ فيه [كالماديّات]، أو توهُّميٌّ بأن يقارِنه الشيءُ ولا يَحُلَّ فيه، وبمجرَّدِ الاتّفاقِ لا بالاحتياجِ [كالمجرَّدات]. =

= فإذا خُلِق العالَمُ صار قسمٌ من العدمِ محلًّا حقيقيًّا للعالَمِ الماديِّ؛ ومِن ثَـمَّ اتَّفق المسلمون والمِلِّيُّون على أنّ المكانَ عدمٌ متوهَّمٌ، وأوضحناهُ ذلك في الدُّررِ الجلاليّةِ [ص٣٤٧-٣٦٠].
وبالاعتبار الثاني [أي: سعةٍ مقداريّة، وهو استمرارُ العدم من الأزل إلى الأبد] إن كان ممّا يُقارِنُ فيه الثابتُ للثابتِ يُسمَّى سرمدًا، فهو باعتبارِ مقارنةِ ذاتِ اللهِ الثابتِ بصفاتِه الثابتةِ سرمدٌ.
وباعتبارِ مقارنةِ الثابتِ لغيرِ الثابتِ دهـرٌ، كمقارنةِ ذاتِ اللهِ للعالَمِ، وقد يُطلَق الدهرُ على ذاتِ اللهِ، وعليه قولُه ﷺ: «لا تَسُبُّوا الدَّهرَ؛ فَإِنّ اللهَ هُوَ الدَّهرُ» [رواه مسلم في الصحيح، بابُ النهي عن سبِّ الدهر، برقم (٦٠٠٣) (٧: ٤٥)].
وباعتبارِ مقارنةِ متجدِّدٍ لمتجدِّدٍ ـ كطلوعِ الشمسِ لقيامِ زيدٍ ـ زمانٌ بالمعنى الأخصِّ.
وقد يُطلَق الزمانُ [بالمعنى الأعمِّ] على مطلَقِ هذا العدمِ المِقداريِّ الشاملِ للسرمدِ والدهرِ والزمانِ بالمعنى الأخصِّ [السابق]، وعليه قولُ النحاةِ: الفعلُ ما دلَّ بهيئتِه على زمانٍ، وإلّا لم يكن عَلِمَ اللهُ في الأزلِ فِعلًا.
فعُلِم أنّ الزمانَ بالمعنى الأخصِّ والأعمِّ لا يحتاجُ إلى حركةِ الشمسِ أصلًا؛ [لأنّه عبارةٌ عن العدمِ الممتدِّ بحسب الاستمرار].
وقد يُطلَق اليومُ على مدّةِ كونِ الشمسِ فوق الأرضِ، واللَّيلُ [يُطلَق] على مدّةِ كونها تحتها، سواءٌ كانا أقلَّ من أربعةٍ وعشرين ساعةً كما هو المعروفُ، أو مساويًا لها كما في عرضِ سوي، أو أزيدَ كما في عرضٍ تسعين؛ فإنّ السنةَ يومٌ وليلةٌ، وكما إذا ظَهَر الدَّجالُ؛ إذِ اليومُ الأوّلُ من زمانِ ظهورِه سَنةٌ، والثاني شَهرٌ، والثالثُ جمعةٌ، كما في الحديث.
وقد يُطلَق اليومُ على مدّةٍ تُساوي أربعةَ وعشرين ساعةً، سواء وجد الضوءُ أو الظلمةُ، فالمرادُ باليومِ في الآية الشريفةِ هو المعنى الثاني القسمُ من الزمان الَّذي هو عدَمٌ [أي: سعةٌ مقداريّةٌ، وهو استمرارُ العدم من الأزل إلى الأبد] باتِّفاقِ المسلِمين والمِلِّيِّين، خلافًا للفلاسفةِ.
والقرآنُ العظيمُ وَرَد حسب متفاهَمِ المسلِمين والمِلِّيين لا على غلَطِ الفلاسفةِ، فاندفع الإشكالُ؛ [لأنّ الإشكالَ واردٌ على ربطِ اليوم وحصرِه بحركة الشمسِ فقط].
ويمكن أن يُقالَ: إنّ الشمسَ كانت مخلوقةً قبل هذه الأيّام الستِّ موضوعةً فـي العـرشِ، =

أنّ العرشَ غيرُ السماواتِ[1]، وأنّ خلْقَه مقدَّمٌ على خلْقِ الماءِ، وأنّه كان بينهما خَلاءٌ بقدَرِ محلِّ السماواتِ والنارِ والهواءِ والأرضِ، وأنّ خلْقَه كان مقدَّمًا كما أفاده البيضاويُّ[2]، وأنّ خلْقَهما كان قبل الستةِ الأيام؛ إذِ الظاهرُ أنْ يكونَ: ﴿ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾[3] حالًا من فاعلِ: ﴿ خَلَقَ ﴾ لا عطفًا عليه،

= فانعكس الماءُ بضوئِها، وكان للماءِ ظِلٌّ مخروطيٌّ، فحَصل اليومُ واللّيلُ بالمعنى الأوّل، لكن على الماء لا على الأرضِ.
أو يُقالَ: إنّ اللهَ بتجلِّيَاتِ ذاتِه أفاض النورَ، فحصَل بإفاضةِ هذا النورِ اليومُ والليلُ كما يَحصُلانِ بحركةِ الشمسِ».

(١) لأنّ العرشَ والسماء من الألفاظ التي إذا اجتَمعا لفظًا افترقا معنًى، وإذا افترقا لفظًا ـ بأن ذُكِر أحدُهما ـ اجتمعا معنًى، أي: يَحمِل المذكورُ معنى صاحبِه، وهنا في الآية اجتمَعا ذِكرًا، ولهذه القاعدة أمثالٌ كثيرةٌ، كالمسكين والفقير، والإيمان والإسلام، والقضاءِ والقدرِ.

(٢) يُنظر: تفسير البيضاوي مع حاشية المؤلف المخطوطة (١: ٢٢٣).

(٣) قال العلامةُ البالكيُّ في بدايةِ حاشيته المخطوطة على العقائد النسفيّة وشرحها (ص٥-٦):
«سُئِلتُ عن قوله ﷺ: «كان اللهُ ولم يكن معه شيءٌ، وكان عرشُهُ على الماءِ» [رواه ابن حبّان في صحيحه عن أبي رزين (١٤: ٩)].
فإنّ قولَه: «وكان عرشُه على الماء» يناقِضُ قولَه: «ولم يكن معه شيءٌ»، ويخالِفُ الواقعَ إن لم يكن في الأزل شيءٌ.
فأجاب مفصَّلًا نأتي بموجزٍ منها؛ فيقول: «ثم نقولُ: إنّ قولَه ﷺ: «وكان عرشُه» عطفٌ على قولِه: «كان اللهُ» أو استئنافٌ، فلا إشكالَ، وليس عطفًا على «لم يكن» أو [ليس] حاليةً حتى يتّجِهَ ما في السؤال، فالمعنى: كان اللهُ في الأزلِ ولم يكن شيءٌ غيرُه في الأزل، ثم كان عرشُهُ مخلوقًا على الماءِ قبل خلقِ غيرِهما».
ومن الجدير بالتنبيه: أنّ الحديثَ السابقَ أيضًا رواه البخاريُّ بلفظِ: «كان اللهُ ولم يكن شيءٌ غيرُه» كما سبق في تفسيرِ معنى الغير، لكنَّ العجبَ والخطرَ معًا هو أنّ ابن تيميّة ضَعَّفَ روايةَ «ولم يكن شيءٌ معه»؛ لكونها في نظرِه رُوِيت بالمعنى؛ إذِ الصحيح عنده روايةُ «ولا شيءَ قبلَه»؛ لأنّها تُناسِبُ ما جاء في الحديث الصحيح الآخَر: «أنت الأوّلُ فلا شيءَ قبلك»، وهذا ما دفَعه إلى القول بحوادثَ لا أوّلَ لها، وهذا يستلزم أزليّةَ غيرِ اللهِ تعالى، والإقرارُ=

وإلّا لفُصِل بين المعلولِ وعلَّتِه[١].

و[أيضًا] ظاهرُ آياتٍ أخَرَ من القرآن ـ كآياتِ سورةِ فُصِّلتْ[٢] ـ وعليه الجمهورُ، خلافًا لِما زَعمَه البيضاويُّ والإمامُ الرازيُّ[٣] فأوَّلا مواضعَ من القرآنِ بتأويلاتٍ بعيدةٍ[٤]:

أنّه[٥] خَلق من مادّةِ الماء أصلَ مادّةِ الأرضِ بلا تصويرِها في يومَين، ثمَّ في يومَين آخَرَين بارك فيها بأنْ خلَق وصوَّر موادَّ جميعِ المواليد الثلاثةِ[٦] وغيرِها من العنصريّات، وقدَّر فيها أقواتَها.

ثمَّ توجَّه إلى خلْقِ السماواتِ وهي دخانٌ، فصوَّرَ السماواتِ والأرضَ والكواكبَ في يومَين آخرَين، لكن تصويرُ الأرضِ بعد تصويرِ السماواتِ؛ ومِن ثَمّة قال: ﴿وَٱلْأَرْضَ بَعْدَ ذَٰلِكَ دَحَىٰهَآ﴾ [النازعات: ٣٠].

= بهذا اللزوم ـ أي: بتقديرِ الأزليِّ غيرِ اللهِ وصفاتِه ـ كفرٌ وشِركٌ ناقضٌ للتوحيد. يُنظر: نقض مراتب الإجماع لابن تيمية (ص٣٠٤).

(١) العلةُ هنا هي الخلقُ، والمعلولُ هو العرشُ المخلوق، لو حُسِب الواو عاطفةً في قولِه: «وَكانَ عَرشُهُ» لَـفُصِل بين العلة والمعلول بجُمَلٍ كثيرةٍ.

(٢) وهي قولُه تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ * ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ * فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ [فصلت: ٩-١٢].

(٣) سبَقت ترجمتُهما في رسالة العقل.

(٤) أي: إنّ الإمامَ البيضاويَّ وافقَ الجمهورَ في تفسيرِ آيةِ هود، لكن خالفهم في آياتِ فصِّلت، مع أنّ البَحثَين واحدٌ، وهو تقديمُ خلقِ العرشِ على السماوات.

(٥) أي: هذا ظاهرُ آياتٍ من القرآن، وعليه الجمهورُ.

(٦) أي: النبات والحيوان والإنسان.

لكن لنا تردُّدٌ هل الدخانُ الذي هو العناصرُ الأربعةُ إلّا أنّ جانبَ يُبوسَتِها وحرارتِها أكثرُ ارتفع من تبخيرِ وتدخينِ الأرضِ الحاصلةِ من الماء، أو منْ تدخينِ أصلِ الماءِ حتى يكونَ الماءُ مادّةَ غيرِه وغيرِ العرشِ، أو [الدخانُ] مخلوقةٌ بالذاتِ؟[١]

فمادّةُ الأفلاكِ وما فيها وإنْ كانتْ عناصرَ، لكنَّها لم تحصُل من الماءِ وما منه، فعلى هذا لا يُعلَم أنّ خلْقَ العرشِ من عناصرَ أربعةٍ أخرى أو من غيرِها.

الثامن: ظاهرُ آياتٍ متعدِّدةٍ[٢] وأحاديثَ كثيرةٍ[٣] أنّه كما كان في صلبِ آدمَ عليه السلام ذرّاتٌ بعددِ ما سيُوجَد من نسلِهِ إلى يومِ القيامةِ.

---

(١) أي: هل الدخانُ المخلوقُ منه السماواتُ كان مرتفعًا من تبخير الأرض، أو من بخار الماءِ، أو مخلوقةٌ بالذات؟ احتمالاتٌ ثلاثُ، ولا يدلُّ نصٌّ على واحدٍ منها؛ لذا قال المؤلِّف: لنا ترديدٌ، أي: توقُّف في ترجيحِ أحدِها.

(٢) كما نقَلنا في البداية مجموعةً من الآيات، منها قولُه تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ...﴾ [الأعراف: ١٧٢].

(٣) ومن هذه الأحاديث: قول النبيِّ ﷺ: «إنّ اللهَ عزَّ وجلَّ خلَق آدمَ فمَسَح ظهرَه بيمينِه، فاستخرَج منه ذريةً، وأشهَدَهُم علَى أنفُسِهِم ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾». أخرجه النسائي في سننه الكبرى، بابُ سورة الأعراف، برقم (١١١٩٠) (٢: ٥٢)، والإمام أحمد في المسند، برقم (٢١٢٣٢) (٣٥: ١٥٥).

وهذا الحديثُ مخالفٌ [ظاهرًا] لقولِ الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢]؛ لأنّ الحديثَ يُخبِر أنّه أخذَهم من ظهرِ آدمَ، والكتابُ [أي: القرآنُ] يُخبِر أنه أخَذ من ظهورِ بني آدم.

وهذا إذا تُؤُمِّل فيه لا اختلافَ؛ لأنه يمكن الجمعُ بينهما بأن يُخرَجوا من صُلب آدم عليه الصلاة والسلام دفعةً واحدةً ذرّاتُ الآباء، ومنها أخرِج ذرّاتُ الأبناء على وجهٍ كما لو خَرجوا على الترتيب المستقبلي إلى الدنيا دفعةً واحدةً، ولا مُحالَ في هذا بأن يَنفطرَ في تلك الأخذةِ الأبناءُ عن الآباء من غيرِ ترتيبِ زمانٍ، وتكون النسبتانِ معًا صحيحتَين لا على المجاز.

هل تعلَّق بكلِّ ذرّةٍ روحُه المجرَّدُ فكانتْ موصوفةً بصفاتِ البشرِ؛ لِيَعلموا لذائذَ الجنّةِ وثوابَها ونتيجةَ التكاليفِ، وكمالَ قدرتِـه تعالى ووحدتَه؛ حتّى لا يصحَّ أعذارُهم في القيامةِ بأنْ يقولوا: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ * أَوْ تَقُولُوٓا إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢-١٧٣]، إلى غيرِ ذلك من الأعذارِ الباطلةِ، **وعلى هذا الجمهورُ**، كما هو صريحُ قولِه تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، وقولِه تعالى: ﴿ٱهْبِطُوا﴾ في مواضعَ من القرآن[١] خطابًا لآدمَ وحوّاءَ ومَن في صُلْبِه عند الكلِّ[٢].

أوْ[٣] لا؛ لأنّه يلزم التناسُخَ[٤] المحالَ، أي: لأنّ تلك الذَّرّاتِ غيرُ........

(١) كما في قولِه تعالى: ﴿وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [البقرة: ٣٦]، و﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨]، و﴿قَالَ ٱهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [الأعراف: ٢٤].

(٢) لأنّ الواوَ في ﴿ٱهْبِطُوا﴾ للجمع، وتلك الذرّاتُ لو لم تتعلَّق بها الروحُ لا يتحقَّقُ الخطابُ، فما دام استُعمِلَ ضميرُ الجمعِ لآدم وحواء والذرّاتِ، فهذا يدلُّ على تعلُّقِ الروحِ بها؛ لِيَفهمَ ويُجيبَ ما جَرى.
وكذا الأمر بالنسبة لقولِه تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ﴾؛ لأنّ الخطابَ مع الذَّرّاتِ، وجوابُها بدونِ علمها لا يمكن، ولا يحصل ذلك إلّا بتعلُّقِ الروحِ بها، كما هو ظاهرٌ في ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾.

(٣) عطفٌ على قولِه: «تعلَّق» أي: لا تعلَّق بكلِّ ذرّةٍ روحُه المجرَّدُ؛ لأنّه يلزم التناسخ المحال.

(٤) التناسخ: عبارةٌ عن تعلُّقِ الروح بالبدنِ بعد المفارقةِ من بدنٍ آخَر من غيرِ تخلُّلِ زمانٍ بين التعلُّقَين للتعشُّقِ الذاتيِّ بين الروحِ والجسد. يُنظر: التعريفات للجرجاني (ص٦١).
هذه المسألة ـ مسألة التناسُخ ـ من المسائل الشائكة التي ضلَّ فيها الكثيرون منذُ القرون، فإنّ الأديانَ المنتَشرةَ في الهندِ والصينِ وبعضِ النُّوكيِّ ممَّن يتمون إلى حكماءِ الإغريق ـ اليونان ـ من سالفِ الأيّام تَنشرُ الإيمانَ بالتناسخِ وبعثِ الأرواحِ بعد موتِ صاحبها في أجسادٍ أُخرَ أرفعَ منزلةً مِمّا قبلها إذا عَمِلوا أعمالًا صالحةً، أو في أجسادٍ أذلَّ وأحقَرَ ممّا كانت فيه من قبلُ إذا اجترَحوا السيّئاتِ، بدون اختيار الشخص اللاحق. =

الأبدانِ[(١)]؟ وعليه الملاحدةُ، وتَبِعَهم بعضُ المحقِّقين، كالبيضاويِّ في «تفسيرِه»

= وجرَّ هذا الاعتقادُ الفاسدُ وَبالًا عظيمًا على معتقدِيه، فأصبحت حياتُه حياةَ إكراهٍ وإجبارٍ ولا اختيارَ له فيما يعمَل؛ لأنّ الروحَ المذنِبَ الشريرَ تعلَّق بهذا الشخصِ، وليس من شأنِه أن يفعلَ خيرًا؛ فكأنّه آلةٌ صغيرةٌ تُحرِّكها آلةٌ كبيرةٌ، وكأنّه وُلِد مُذنِبًا، [وبهذا نشأ مذهبُ الجبر].
أمّا الرسالةُ المحمديّةُ ﷺ فأذِنَت وأعلنت في البشَر أنّ الإنسان نزّاعٌ إلى الخير، وأنّ فطرَتَه بريئةٌ في الأصل، فسيِّئاتُه التي يقترفُها هيَ التي تُؤَثِّر فيه فتَجعلُه شيطانًا مريدًا، كما أنّ حسناتِهِ التي تصدُر عنه هيَ التي تُجوِّد نفسَه وتُهذِّبها، فيكون بها كالملَكِ طاهرًا.
وهل من دليلٍ أوضحَ على حُسنِ جبلّةِ الإنسانِ ونَزاهةِ فطرتهِ وطهارةِ أصلِه من قولِ الله فيه: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا * إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: ٢-٣]؟ «أمشاج» أي: مختلَطةٍ من ماءِ الرجُلِ وماءِ المَرأةِ، وقولُه: ﴿فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾، أي: فأعطاه الله من المدارك والصفات؛ ليتمكَّنَ بذلك من القيام بالتكاليف الإلهيّةِ، وقولُه: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ﴾ هديناهم هدايةَ بيانٍ بواسطةِ الرُّسُل عليهم السلام وإنزالِ الكُتُب؛ ليُبيِّنوا للناس ما أنزِل إليهم.
فلم يقلِ القرآنُ - حتى في آيةٍ واحدةٍ - : إنّا أجبَرنا الإنسانَ وأخلَعناه روحًا مُذنِبًا. يُنظر: حول تفسير سورة الإنسان للشيخ عبد الله سراج الدين (ص١٤-١٦)، الرسالة المحمدية للسيد سليمان الندوي (ص٢١٩).
ونَقل المؤلِّفُ الإجماعَ على امتناعِ التناسخ بقوله: «ولا يجوز أن يتعلَّق روحٌ ببدنٍ بعد تعلُّقِه بآخَرَ؛ للإجماع على ذلك؛ لأنّه لولا هذا الامتناعُ لكان عددُ الأبدان أكثرَ من عددِ الأرواحِ، وحينئذٍ لم يُبعَث في المعادِ الجسمانيِّ بعضُ الأبدان، أو بُعِثَ جميعُ الأبدان فيتعلق روحٌ واحدٌ بأبدان في زمانٍ واحدٍ؛ [إذ على تقديرِ تعلُّقِ الروح بأكثرَ من بدنٍ في الدنيا - على زعم قائل التناسخ - يتعلَّق أيضًا في المعاد بأكثرَ من واحدٍ] والكلُّ باطلٌ، [أي: بطلانُ عدَم بعثِ بعضِ الأبدانِ أو تعلُّقِ روحٍ واحدٍ بأبدانٍ في زمانٍ واحدٍ، وهذا البطلان ثابت] بالدلائل السمعيّة القطعيّة، مثلِ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾ [آل عمران: ١٨٥]، تدلُّ الآية ﴿كُلُّ نَفْسٍ﴾ على أنّ المعاد لكل بدنٍ لا لبعضِه، وتدلُّ أيضًا على أنّ لكلِّ بدنٍ روحًا؛ إذ لا يمكن بدنٌ بلا روحٍ مستقلّ». الألطاف الإلهيّة (٢: ١٤٣).

(١) أي: لأنّ تلك الذّرّاتِ غيرُ الأبدان، وتعلُّقُ الروح بغيرِ الأبدان مُحالٌ، وعليه الملاحدةُ.

والإمامُ الرازيُّ، وفيه[1] نَظرٌ ظاهرٌ؛ لأنّ تلك الذَّرّةِ ليستْ غيرَ البدنِ، بل هي باقيةٌ في الأصلابِ والأرحام وتتكابر شيئًا فشيئًا[2]، فليس تناسُخًا[3].

ولو سُلِّم فإنّما يكونُ مُحالًا إذا انتقَلَ الروحُ من بدنٍ إلى بدنٍ آخَرَ مع كمالِ رسوخِه في الأوَّلِ؛ ومِن ثَمّة قال الشيخُ ابنُ حجر في «الفتاوى الخاتمة»: والحقُّ عند أهلِ السُّنّةِ أنّها كانتْ مركَّبةً في أجسامٍ، أي: هي تلك الذَّرّاتُ، وأنكر هذا طوائفُ، وعجيبٌ من البيضاويِّ وغيرُه أنّه وافقهم، وقد قال بعضُ الأئمّةِ: إنّ إنكارَه إلحادٌ في الدينِ. انتهى[4].

---

(١) أي: في الإنكار نظرٌ ظاهرٌ؛ لأنّ تلك الذرّات... إلخ.

(٢) إنكارُ الإمامِ البيضاويِّ حول تعلُّقِ الروحِ بالذرّات ليس مطلقًا، بل إنّما هو في زمنِ ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف: ١٧٢]، كما ذَكَر العلامةُ البالكيُّ في الألطاف الإلهيّة (٢: ٨٩)، فيقول:
«وأمّا إنكارُ البيضاويِّ تعلُّقَ الروحِ بالذَّرّات في زمانِ قولِ: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، ولم يذكر عليه دليلًا في تفسيرِه ليس لإنكارِهِ الذَّرّات؛ لاعترافِه بها في الأصلابِ في مواضعَ كما مرّ [في تفسيرِ آيةِ: ﴿وَأَذِّن فِي ٱلنَّاسِ بِٱلْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا﴾ [الحج: ٢٧]].
بل [إنكارُه هنا] إمّا لزعمِه لزومَ التناسخِ المُحالِ، أو لِزعمِه اشتراطَ تعلُّقِ الروحِ المُجرَّدِ بالبُنيةِ والروحِ الحيوانيِّ والمزاجِ [وفي عالَمِ ﴿أَلَسْتُ﴾ لم تكنِ البنيةُ والمزاجُ والبدنُ].
ويُجاب عنه: بأنّ التناسخَ المُحالَ إنّما هو تعلُّقُ الروحِ ببدنٍ بعد تعلُّقِهِ ببدنٍ آخرَ مغايرٍ له [أي: مغايرٍ للأوَّل] بالكليّة، والذَّرّةُ التي تعلَّقَ بها الروحُ في زمانِ: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ عينُ مادّةِ البدنِ الحادثِ [انتقلت من أصلابِ الآباء وأرحام الأمّهاتِ، إلى صلبِ الأبِ القريب والأمِّ القُربَى، فهنا] تكابرَت، [مع المنيِّ، وهي] ليست شيئًا آخَرَ حتّى يلزم التناسخُ.
و [يُجاب عنه أيضًا حول الرأيِ الثاني من اشتراط تعلُّقِ الروحِ بالبُنية بقوله]: بأنّ ما ذكَره هو مذهبُ المعتزلةِ [المُشترِطُ تعلُّقَ الروحِ بالبُنيةِ والروحِ الحيوانيِّ والمزاجِ]، والحقُّ عدمُ الاشتراطِ؛ لعمومِ قدرةِ الله تعالى». يُنظر أيضًا: الفتاوى الحديثية (ص٨٩)، تفسير الجلالَين (ص٦، ٣٢٠).

(٣) أي: لأنّ تلك الذَّرّاتِ غيرُ الأبدانِ، وتعلُّقُ الروح بغيرِ الأبدان مُحالٌ، وعليه الملاحدةُ.

(٤) الفتاوى الحديثيّة للشيخ ابن حجر الهيتمي رحمه الله (ص٨٩).




الرسالة الجامعة لتحقيق مسائل الكلام
على رأي الإمام الأشعري عليه السلام




بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمدُ للهِ، وصلَّى اللهُ على سيِّدِنا محمدٍ وآله وصحبِه وسلِّم

(أمّا بعدُ)،

اعلَمْ ـ وفَّقَك اللهُ ـ أنّه إذا قيل: زيدٌ حيٌّ عالمٌ، مريدٌ قادرٌ، سميعٌ بصيرٌ، متكلِّمٌ، أو قيل: **زيد زنده، وزانا ودانا، وخواهش كار، وتوانا، وشنوا، وبينا، وگوياست**[1]، فَهِم منه كلُّ أحدٍ بحسبِ اللغةِ العربيّةِ والفارسيّةِ والكُرديّةِ وغيرِها وبحسبِ العرفِ أمورًا:

[مقدمات توضيحية بديهية في إثبات الصفات]

الأوّل: أنّ ماصَدَقَ زيدٍ وكلٍّ من تلك المشتقّاتِ أمرٌ واحدٌ، هو ذلك الذاتُ الموضوعُ له لفظُ زيدٍ.

الثاني: أنّ لزيدٍ صفاتٍ زائدةً عليه موجودةً في الخارجِ غيرَ محمولةٍ عليه، هي الحياةُ الغيرُ الموجودةُ في الميِّتِ والجمادِ، والعلمُ بالمعنى الاسميِّ الغيرُ الموجودِ في الجاهلِ، والإرادةُ والقدرةُ والسمعُ والبصرُ والكلامُ الغيرُ الموجودةِ في الكارِهِ للشيءِ والمكْرَهِ والعاجزِ والأخْرسِ والأعمَى والأبكَمِ.

---

(١) هذه الألفاظُ الفارسيّةُ تفسيرٌ مرتَّبٌ للألفاظ العربيّة السابقة، أي: زيدٌ حَيٌّ عالِمٌ... إلخ. واستعمالُ تلك الألفاظِ إنّما هو لكونِ المؤلِّفِ ساكنًا في إيران، واللغةُ الفارسيّةُ كانت شائعةً في الأوساطِ العلميّةِ.

الثالث: أنّ اتِّصافَ زيدٍ بتلك المشتقّاتِ إنّما هو بواسطةِ تلك الصفاتِ الزائدةِ لا ذاتًا.

الرابع: أنّ ذاتَ زيدٍ منتَزعٌ عنه لتلكَ الصفاتِ الغيرِ المحمولةِ، و[أنّ] نفسَ تلك الصفاتِ منشأٌ لانتزاعِها عنه، وأنّ لزيدٍ ولكلٍّ من تلك الصفاتِ ماصَدَقًا وتحقُّقًا غيرُ ماصَدَقَ وتحقُّقِ ما سواه، إلّا أنّ تلك الصفاتِ ـ لكونها أعراضًا ـ لا تحقُّقَ [لها] بدونِ تحقُّقِ زيدٍ، فتحقُّقُها مشروطٌ بتحقُّقِه لا أنّ تحقُّقَها عينُ تحقُّقِه.

الخامس: أنّ تلك المشتقّاتِ عينُ زيدٍ، أي: يُحمَلُ عليه مواطأةً[1].

---

(١) هكذا في النسخة الأصليّةِ، لكنَّ الصحيحَ أن يُقالَ: أن يُحمَل عليه اشتقاقًا؛ لأنّ حملَ المواطأة المسمَّى بالحملِ الأوَّليِّ هو حملُ الشيءِ على نفسِه اسمًا أو إشارةً بلا اشتقاق، كـ: زيدٌ زيدٌ.
كما صرَّح المؤلِّف نفسُه رحمه الله به وصوَّبه في الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (١: ١١٧-١١٩)، فيقول: «(وحملُ الشيءِ أو المشتقِّ منه على نفسِه) مثل: الضوءُ ضوءٌ ومضيءٌ؛ (أوَّليٌّ، وعلى غيرِه مفهومًا وعينُه مِصداقًا [حملٌ] متعارَفٌ وشائعٌ) هذا طريقةُ السلفِ وبعضِ المتأخِّرين.
وأنكَر بعضُ المتأخِّرين ـ كسيِّدِ المحقِّقين [الشريف الجرجانيّ] والدوّانيِّ ـ الحملَ الأوَّليَّ، واستدلُّوا بأنّه لا فائدةَ فيه، **ونحن أثبتنا وجودَه بوجوهٍ**:
الأوَّل: أنّه شاع حملُ الجزئيِّ، حتَّى في القرآن، مثلُ: ﴿ذَٰلِكَ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ﴾ [مريم: ٣٤]، [المبتدأ والخبر شيءٌ واحدٌ بلا اشتقاق] وتأويلُه بالمسمَّى بهذا اللفظِ خلافُ متبادرِ العرفِ واللغةِ، ولا ضرورةَ إلى ارتكابه.
الثاني: ما اعتَرف به الكلُّ ـ حتَّى هؤلاءِ المنكِرون ـ أنّ الماهيّةَ: ما به الشيءُ هو: هو، وهذا حملٌ أوَّليٌّ.
الثالث: قولُنا: (ولولا الأوّلُ [أي: الحملُ الأوليُّ] لم يصحَّ الثاني [أي: الاشتقاقي]؛ إذ لو لم يكنِ الضوءُ ضوءًا ومضيئًا) و[لولا] القيامُ قيامًا (كيف يصيرُ الشيءُ) كالهواءِ وكزيدٍ (بالاتِّصافِ به مضيئًا) أو قائمًا [لفٌّ ونشرٌ مرتَّبٌ، أي: كالهواءُ مضيءٌ وكزيدٌ قائمٌ].=

السادس: أنّ تلك الصفاتِ الزائدةَ ليستْ عينَه، أي: لا تُحمَل عليه مواطأةً؛ إذْ لا يصحُّ أنْ يُقالَ: زيدٌ حياةٌ علمٌ قدرةٌ إرادةٌ... إلى غيرِ ذلك، لكنَّها بحسبِ العرفِ لا يجوز انفكاكُها عنه ولا انفكاكُه عنها ولا انفكاكُ بعضِها عن بعضٍ، وإنْ جاز انفكاكُ كلٍّ عن الآخرِ بحسبِ العقلِ كما إذا طَرأ عليه الموتُ أو آفاتُ الصفاتِ، وأنّ الحياةَ[1] صفةٌ غيرُ متعدِّيةٍ، أي: لا تكونُ واسطةً بين زيدٍ وشيءٍ آخرَ، و[أنّ] غيرَها متعدِّيةٌ، فالعلمُ واسطةٌ في المعلوماتِ، والسمعُ في المسموعاتِ، والبصرُ في المُبصَراتِ، والكلامُ في الألفاظِ مثلًا، والإرادةُ في المراداتِ، والقدرةُ في المقدوراتِ.

السابع: أنّ زيدًا متَّصِفٌ بتلك الصفاتِ الزائدةِ، وهي ثابتةٌ له، والثبوتُ غيرُ الثابتِ والْمُثبَتِ له.

فتحقَّقَ لها معانٍ أخَرُ غيرُ تلك المعاني الموجودةِ المبادئِ؛ هي: الحياةُ بمعنى الكونِ حيًّا، والعلمُ بمعنى الكونِ عالمًا، وعليه فقِسْ، وهي بهذه المعاني أمورٌ اعتباريّةٌ غيرُ موجودةٍ خارجًا مسمّاةً بالمصادرِ المبنيّةِ للفاعلِ وبالمصادرِ بالمعنى الحدثيِّ.

وأنّ لغيرِ الحياةِ منها تعلُّقًا بشيءٍ آخرَ بسببه يحصُلُ المصادرُ المبنيّةُ للمفعولِ لذلك الشيءِ، كالعلم بمعنى المعلوميّةِ.

فلِتلك الصفاتِ معانٍ اسميّةٌ موجودةٌ خارجًا زائدةٌ على زيدٍ ككلٍّ على

= ففائدتُه [أي: الحملِ الأوليّ] أن يكونَ سببًا لاتِّصافِ الشيءِ به، وهذه فائدةٌ معتدٌّ بها. على أنّه يُستفادُ من قولنا: زيدٌ زيدٌ مثلًا، أنّه ممتازٌ عمّا سواه، وهذه فائدةٌ أخرى».

(١) هذا وما سبَق وما سيأتي من النقاطِ عطفٌ على النقطة الأولَى: «الأوَّل: أنّ ماصَدَقَ زيدٍ... إلخ»، أي: فَهِم منه كلُّ أحدٍ أمورًا: الأول: ... والثاني: ... والثالث: ... إلخ.

الأخرى، يُسمَّى أخذُها عن زيـدٍ تحليليًّا، تحقَّقَ كلٌّ فـي الخارجِ مـع تغايُرِ المنتزعِ عنه ومنشأِ الانتزاعِ، يُعبَّرُ عنها في الفارسيّةِ بقولهم: **زندگی و دانائی وخواستنی وتوانایی وشنوایی وبینایی وگویایی**[١].

ومعانٍ حدثيّةٌ غيرُ موجودةٍ خارجًا، بل أمورٌ اعتباريّةٌ لكنْ لا كجبلِ زئبق، بل كعمَى زيدٍ في أنّ الموصوفَ والاتِّصافَ لا يحتاجانِ إلى فرْضٍ، بل ذاتُ الصفةِ منتفيةٌ خارجًا.

يُعبَّر عنها [أي: عن المعاني الحدثيّة] في الفارسيّةِ بقولهم: **زندهبودن دانابودن میل کردن توانابودن شنوابودن گویهبودن بینابودن**[٢].

فزيدٌ حيٌّ، وكذا **زندهاست**؛ يُفهم منه أنّ لزيدٍ الحياةَ بمعنى **زندگی**، والحياةَ[٣] بمعنى **زندهبودن**، وأنّه متَّصِفٌ بها اتِّصافًا حقيقيًّا في الأولى[٤] كـزيدٌ أسودُ، واعتباريًّا[٥] في الثانيةِ كزيدٌ أعمى.

---

(١) هذه الألفاظ فارسيّةٌ وتفسيرٌ مرتَّبٌ للصفات الاسميّة، أي: أصلُ الحياةِ، وأصلُ العلم، وأصلُ الإرادةِ، وأصلُ القدرةِ، وأصلُ قوةِ السمع، وأصلُ قوةِ البصر، وأصلُ قوّةِ الكلام. ويُسمَّى صفةً حقيقيّةً ومصدرًا بالمعنى الاسميّ.

(٢) هذه الألفاظ فارسيّةٌ، وهي تفسيرٌ مرتَّبةٌ للصفات الحدثيّة، أي: كونُ زيدٍ حيًّا، وكونُه عالِمًا، وكونُه مريدًا، وكونُه قادرًا، وكونُه سميعًا، وكونُه متكلِّمًا، وكونُه بصيرًا. والكونُ عبارةٌ عن اتِّصاف الذات بالصفة، أي: اتِّصاف زيدٍ بتلك الصفاتِ. وهذا الاتِّصافُ يُسمَّى صفةً اعتباريّةً ومصدرًا بالمعنى الحدثيّ.

(٣) عطفٌ على قوله: «الحياةَ بمعنى زندة است»، أي: زيدٌ حيٌّ، يُفهَم منه أنّ لزيدٍ الحياةَ بمعنى زندة بودن.

(٤) أي: في زيدٌ حيٌّ، كانت ذاتُ الصفةِ موجودةً خارجًا، وزيدٌ متَّصفٌ بها، كما أنّ السوادَ موجودٌ خارجًا ومتَّصفٌ هو به.

(٥) أي: في زيدٌ حيٌّ، أنّ لزيدٍ الحياةَ بمعنى زندة بودن، وزيدٌ متَّصفٌ بها، لكنِ اتِّصافُه بها كاتِّصافِه بالعمى غيرِ الموجودةِ خارجًا بالوجودِ المحموليِّ، بل لها وجودٌ رابطيٌّ.

[المعنى الاسمي والحدثي للصفات]

فعُلِم أنّ لزيدٍ صفاتٍ موجودةً في الخارج زائدةً عليه غيرَ محمولةٍ(١):

الأولى: الحياةُ بمعنى: صفةٌ تُنافِي الموتَ والعدمَ(٢)، يصِحُّ بها العلْمُ والقُدرةُ ولا تتعدَّى إلى غيرِها.

الثانيةُ: العلمُ بمعنى: صفةٌ نورانيّةٌ ينكشِفُ بسببها المعلوماتُ عنده(٣)، ونفْسُ الانكشافِ علمٌ حدثيٌّ، وكذا اتِّصافُهُ بالعلم الاسميِّ، وتعلُّقُ تلك الصفةِ بالمعلومات(٤)، ومتعلَّقُها يُسمَّى معلومًا.

الثالثةُ: الإرادةُ بمعنى: صفةٌ يُرجِّحُ زيدٌ بها وقوعَ الفعلِ أو لا وقوعَه على الآخرِ(٥)، ونفسُ الترجيحِ، وتعلُّقُ تلك الصفةِ بالمرادات، واتِّصافُ زيدٍ بتلك الصفةِ؛ كلٌّ منها يُسمَّى إرادةً حدثيّةً أيضًا(٦)، ومتعلَّقُها [يُسمَّى] مرادًا.

الرابعةُ: القدرةُ، وهي صفةٌ يُكتسَب بها الشيءُ، أي: يُوجَد بسببها الشيءُ

---

(١) ذَكر المؤلِّفُ رحمه الله في الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (١: ٢٣٠) ضابطًا للفرق بين المعنى الاسميِّ والحدثيِّ، فيقول:
«(لكلِّ مصدرٍ لازمٍ أو متعدٍّ معنًى اسميٌّ قارُّ الذاتِ ولو بتجدُّدِ الأمثال، ومعنًى حدَثيٌّ مارُّ الذاتِ) سُمِّيَ الأوَّلُ [أي: أصلُ المصدر] اسميًا، والثاني حدَثيًا [هو اتِّصافُ الذات بذلك المبدأ]؛ لأنّ اللفظَ باعتبارِ دلالتِه على الأوَّل كالاسمِ الجامدِ لا يُشتقُّ منه شيءٌ، بخلافِه إذا دلَّ على الثاني كما في العلوم العربيّة، (وللمتعدِّي حدَثيّانِ آخرانِ؛ هما: توجُّه الاسميِّ إلى متعلَّقِه ـ بالفتح ـ وإفادةِ الأثرِ فيه)، إفادةُ الأثر معنًى إضافيّ، وهي غيرُ أصلِ الأثر.

(٢) هذا معناها الاسميُّ، واتِّصافُ الذاتِ بها يُسمَّى الحياةَ بالمعنى الحدثيِّ.

(٣) هذا معناه الاسميُّ.

(٤) هذه المعاني الثلاث تُسمَّى العلمَ بالمعنى الحدثيِّ.

(٥) هذا معناها الاسميُّ.

(٦) هذه المعاني الثلاث تُسمَّى الإرادةَ بالمعنى الحدثيِّ لا الأخير فقط.

عادةً[١]، ونفسُ الاكتسابِ، واتِّصافُ زيدٍ بتلك الصفةِ، وتعلُّقُها بالمقدورِ، يُسمَّى قدرةً بالمعنى الحدثيِّ، ومتعلّقها المقدورُ [أي: يُسمَّى مقدورًا].

الخامسةُ: البصرُ، وهو قوّةٌ نورانيّةٌ في العَصبَتَين المجوَّفَتَين يُدرِك بها المُبصَراتِ[٢]، وتعلُّقُها بها، واتِّصافُ زيدٍ بها، ونفسُ إدراكِ المبصَرِ، يُسمَّى بصرًا بالمعنى الحدثيِّ، ومتعلّقُها المُبصَرُ.

السادسةُ: السمعُ، وهي قوّةٌ نورانيّة في الصِّماخَين يُدرَك بها الأصواتُ[٣]، وهي متعلّقُها، وتعلُّقُها بها، ونفسُ إدراكِ الأصواتِ، واتِّصافُ زيدٍ بها، يُسمَّى سمعًا بالمعنى الحدثيِّ.

السابعةُ: الكلامُ، وهو إمّا نفسيٌّ أو لفظيٌّ، فالنفسيُّ قوةٌ في زيدٍ بها يَنسِبُ أمرًا كالقيامِ إلى آخرَ كزيدٍ، ويُسمَّى كلامًا نفسيًّا بمعنى **گويايى**[٤].

ومتعلَّقُه النِّسبةُ التامّةُ الخبريّة الظليّةُ العلميّةُ، وتُسمَّى هي أيضًا كلامًا نفسيًّا بمعنى المتكلَّم به **وگفته شده**[٥].

وتعلُّقُ الكلامِ بمعنى **گويايى** بتلك النِّسبةِ، واتِّصافُ زيدٍ به، ونفسُ ناسبيَّـتِه، يُسمَّى كلامًا نفسيًّا بمعنى **گويابودن**[٦].

---

(١) هذا معناها الاسميُّ.

(٢) هذا معناه الاسميُّ المبدأ للإبصار.

(٣) هذا معناه الاسميُّ المبدأ للسماع.

(٤) لفظٌ فارسيٌّ بمعنى الكلام الاسميِّ المبدأ للانتساب النفسيِّ، أي: قوّةُ الانتساب.

(٥) لفظٌ فارسيٌّ تفسيرٌ لقوله: «المتكلَّم بها النفسي».

(٦) لفظٌ فارسيٌّ تفسيرٌ للكلام بمعناه الحدثيِّ.

[الفرق بين الكلام وباقي الصفات]

ومغايرةُ الكلامِ[١] النفسيِّ[٢] للحياةِ والسمعِ والبصرِ بديهيّةٌ.

و[مغايرتُه] للقُدرةِ والإرادةِ ثابتةٌ؛ لأنهما إنما تتعلَّقان بالموجودِ، ومتعلَّقُ الكلامِ النفسيِّ غيرُ موجودٍ خارجًا؛ لبداهةِ عدمِ النسبةِ الظليّةِ في الخارج.

وكذا مغايرتُه للعلمِ، وللنسبةِ التامّةِ الخبريّةِ الأصيليّةِ أو الظليّةِ لأصلِ الناسبيّةِ [بديهيّةٌ]؛ فإنّك تتصوَّرُ زيدًا بسببِ صفتِك العلمِ، ثمَّ القيام، ثمَّ ثبوتِ القيام لزيدٍ خارجًا، فتَنسُبُ بصفتك الكلامِ القيامَ إلى زيدٍ، فيَحصُل ناسبيَّتُك وثبوتُه له في ذهنك، ثُمَّ تَحكم به وتُصدِّقُ به.

فالكلامُ بالمعنى الاسميِّ ما به الانتسابُ في الذهنِ، لا أصلُ الانتسابِ، ولا النِّسبةُ، ولا العلمُ بها أو بأحدِ طرَفَيها، والكلامُ اللفظيُّ صفةٌ زائدةٌ في زيدٍ يقتدرُ بها على إيجادِ الحروفِ والأصواتِ وترتيبِها في المخارجِ، ويُسمَّى كلامًا لفظيًّا بمعنى **گويايى**[٣]، وهو شعبةٌ من القدرةِ.

ومتعلَّقُه الحروفُ والأصواتُ المرتَّبةُ، ويُسمَّى كلامًا لفظيًّا بمعنى **گفتهشده**[٤]، والمتكلَّمُ به.

واتِّصافُ زيدٍ بتلك الصفةِ وتعلُّقُها بالأصواتِ وإيجادُ الأصواتِ، يُسمَّى

---

(١) هذا جوابٌ لسؤالٍ مقدَّرٍ، تقديرُه: ألا يَرجعُ صفةُ الكلام إلى إحدى الصفاتِ الأخرى مثلِ العلم؟ الجواب: لا يرجعُ إلى إحدى الصفات، بل هو صفةٌ مستقلّةٌ بدليلِ مغايرتِهِ، ومغايرتُه للحياة... إلخ.

(٢) فالمراد به القوةُ التي مبدأ النسب النفسيّة غيرِ اللفظيّة.

(٣) لفظٌ فارسيٌّ بمعنى الكلام الاسميِّ المبدأ للانتساب اللفظيِّ، أي: قوّةُ الانتساب.

(٤) لفظٌ فارسيٌّ وتفسيرٌ لقوله: «الحروفُ والأصواتُ المرتَّبةُ»، أي: المتكلَّم به اللفظيّ.

كلامًا لفظيًّا بمعنى **گويابودن**[١].

[تمثيل جميل في الفرق بين معاني الكلام][٢]

مثلًا: في زيدٍ قوّةٌ يَقتدرُ بها أنْ يتلفَّظَ بنحو: جاء عمرٌو، هي الكلامُ اللفظيُّ بمعنى **گويايى**، ونفسُ (جاء عمرٌو) كلامٌ لفظيٌّ بمعنى **گفتهشده**، وتعلُّقُ **گويايى بگفتهشده**، وكسبُه، واتِّصافُ زيدٍ **بگويايى** كلامٌ بمعنى **گويابودن**.

ثمَّ الكلامُ اللفظيُّ بمعنى **گفتهشده** معلولٌ عادةً لتموُّجِ الهواء المعلولِ للقرعِ والقلعِ، وصفةٌ للهواء الذي في المخارجِ قائمٌ به، وأثرٌ لزيدٍ ولصفتِه الكلامِ، وليس صفةً له حقيقةً، بل بحسبِ متفاهمِ العرفِ العامِّ.

فللكلامِ اللفظيِّ والنفسيِّ ثلاثةُ معانٍ: **گويايى، وگويابودن، وگفتهشده**[٣]؛ والأوَّلُ صفةٌ حقيقيّةٌ، والثالثُ[٤] صفةٌ اعتباريّةٌ ناشئةٌ من الأوَّلِ، والثاني[٥] أثرٌ للمتكلِّمِ لا صفة له.

---

(١) لفظٌ فارسيٌّ تفسيرٌ للكلام بمعناه الحدثيّ.

(٢) هناك ثلاثُ كلماتٍ فارسيّةٍ استعملها العلامة البالكي كثيرًا وهي [طويايي وطويابودن وطفتهشدة]؛ فالأولى بمعنى قوّةِ النطق ومبدئِه نفسيًّا أو لفظيًّا، وهي صفةٌ ذاتيّةٌ قائمةٌ بذات المتكلِّم، والثانية بمعنى اتِّصافِ الذات بتلك الصفة الذاتية، والثالثةُ بمعنى أثرِ تلك الصفة لفظيًّا أو نفسيًّا، كما مرَّ فيما سبَق.

(٣) طويائي أصلُ الصفةِ المبدأ للنطق، طويابودن اتِّصافُ الذاتِ بتلك الصفةِ، طفتهشدة اللفظُ الأثرُ الصادرُ من مبدأِ النطقِ.

(٤) أي: قيامُ أصلِ قوة النطق بالشخص وتوجُّهُها إلى الأثر وتعلُّقُها به، هذا القيام وهذا التوجُّه أمرٌ اعتباريٌّ ناشئٌ عن أصلِ الصفة القائمة بالشخص.

(٥) أي: الكلامُ اللفظيُّ المركَّب من الحروف والأصوات الناتجُ عن قوة النطق القائمةِ بالشخص. والكلامُ بهذا المعنى ليس صفةً للشخص، بمعنى ليس قائمًا به قائمٌ بالهواء الموجود في المخارج، لكن يُقال: إنّه صفةٌ للشخص بحسب متفاهمِ العرف.

[الفرق بين صوتين]

واعْلَم أيضًا أنّك إذا قرَعْتَ شيئًا على شيءٍ حصَل صوتٌ هو قائمٌ بالهواءِ، لكنْ إذا كان المقروعُ في مخارجِك قيل لك: الصائتُ، أعني آواز زن[1]، لا المصوِّتُ، أعني آواز آورنده[2]، أو [كان المقروعُ] في غيرِها ـ كما إذا ضربتَ حجرًا ـ قيل لك: المصوِّتُ، لا الصائتُ، مع أنّ الصوتَ في كِلتا الصورتَين من آثارِك، فلا يقالُ لك: المتكلِّمُ، إلّا إذا أوجدْتَ الحروفَ في مخارجك لا في غيرِك.

[ضوابط في فهم النص بين الظاهر والتأويل]

فجميعُ ما ذَكرْنا من الصدْرِ إلى هنا وِفاقيٌّ لا يُنكرُه أحدٌ، ويَقبلُه العامّةُ فضلًا عن الخاصّةِ.

إذا عَلِمتَ ذلك فنقول[3]:

ورَد في القرآنِ العظيمِ وغيرِه من الكُتُبِ السماويّة، وتواتَرَ من الأنبياءِ عليهم السلامُ، وأجمَع عليه أهلُ المِلَل والأديانِ[4]: أنّ اللهَ حيٌّ عليمٌ، مريدٌ قديرٌ، سميعٌ بصيرٌ، متكلِّمٌ.

ومعلومٌ أنّ خطابَ اللهِ والأنبياءِ عليهم السلام إنّما هو بكلامٍ يَفهَم معناه العامّةُ والخاصّةُ بحسبِ متفاهمِ عُرفِهم وأصلِ لغتِهم، وإلّا لَكانَ خطابًا بما

---

(١) تفسير للصائت.

(٢) تفسيرٌ للمُصوِّت.

(٣) هذا جوابٌ لسؤالٍ مقدَّرٍ، تقديرُه: ألا يكون هذا من قياسِ الخالقِ على المخلوق؟! الجواب: ليس قياسًا على المخلوق، بل اعتمادٌ على متعارفِ اللغة التي نزل عليها القرآنُ وخاطب بها الأنبياءُ عليهمُ السلامُ، كما يقول: ورَد في القرآنِ العظيمِ... إلخ.

(٤) أي: قبل ظهورِ أهلِ البِدَع فيه.

لا يُفهَم منه معنًى، تعالى اللهُ عن ذلك.

ولا يُعدَل عن هذه القاعدةِ في الأمورِ التكليفيّةِ أصلًا كالْمُحكَماتِ، وإنْ كان يُعدَل عنها في غيرِ الأمورِ التكليفيّةِ، كالمتشابهات الدالِّ على خلافِ ظاهرِها البرهانُ.

فهذه الصفاتُ ـ لكونها من أمَّهاتِ أصولِ العقائدِ العامّةِ ـ لا يجوز أنْ يُعدَلَ عن ظاهرِها أصلًا(١).

---

(١) هذه القاعدة تُبيِّن الفرقَ بين ما هو أصولُ الدينِ التي لا بدَّ من قطعيَّتها دلالةً وثبوتًا كصفاتِ المعاني، وبين فروع العقيدة التي كانت دلالتُها ظنيّةً كالمتشابهاتِ.
وبالتالي تُرشِدنا إلى وسطيّة أهلِ السنّة في التأويلِ، لا يؤوِّلون المحكماتِ كالمعتزلة في الصفاتِ الذاتيّةِ؛ لأنّ الآياتِ الباحثة عنها محكمةٌ، ولا يتقيَّدون بحرفيّة النصِّ في المتشابهات بل يؤوِّلونها.
وأيضًا القاعدةُ تُرشِدنا إلى الفرقِ بين التأويلِ المقبول والمرفوض؛ من أنّ التأويلَ في المتشابهات واجبٌ، إذا فسَّرنا التأويلَ بالعدول عن الظاهر فقط، وإن قلنا: العدولُ عن الظاهر مع بيان المراد، فهو جائزٌ لا واجبٌ، وأنّ التأويلَ في المحكمات لا يجوز قطعًا، كما قال به المعتزلة.
وبهذه القاعدةِ الرصينةِ أجاب العلامةُ البالكيُّ عن تأويلِ المعتزلةِ في الصفات الثبوتيّة كالعلم والحياةِ، وذلك في حاشيةِ مخطوطةٍ على تهذيب الكلام (١: ١٢٩)، فيقول:
«... فدلَّ ما وَرد في القرآنِ والسُّنّةِ بحسبِ دلالةِ اللفظِ على اتِّصافِه تعالى بالمعاني الاسميّةِ في غيرِ التكلّم في الكلامِ النفسيّ [الّذي سيأتي إثباتُه، وذَكر سَندَهم بقولِه:] وقولُ المعتزلةِ: إنّ تعدُّدَ القدماءِ المتغايرةِ يُصرِفُ تلك الآياتِ والأحاديثَ مردودٌ بما ذَكروه».
أي: مردودٌ بما ذَكره علماءُ أهلِ السنّة من خلال الفرق بين طريقِ البحث عن المتشابهات وطريقِ البحث عن المحكمات؛ فطريقُ إثباتِ الصفات الثبوتيةِ قطعيٌّ على طريقِ المبتدأ والخبرِ أو الصفةِ والموصوف، لا على طريقِ الإضافةِ كيد الله، وهذه القاعدةِ موافقةٌ للُغةِ والعرفِ والشرعِ كما مرَّ.

[بيت القصيد]

إذا أيقنتَ ذلك أذْعنْتَ بأنّه كما يُفهَم من قولنا: زيدٌ حيٌّ عالمٌ... إلخ، الأمورُ المذكورةُ، فكذلك يُفهَم من قولنا: اللهُ حيٌّ عليمٌ... إلخ، عينُ تلك الأمورِ؛ فماصَدَقَ لفظِ الجلالةِ وتلك المشتقّاتِ هو الذاتُ العظيمُ القدْرُ جَلَّت عظمتُه، وله صفاتٌ زائدةٌ عليه موجودةٌ في الخارجِ غيرُ محمولةٍ عليه مواطأةً؛ هي الحياةُ والعلمُ، والإرادةُ والقدرةُ، والسمعُ والبصرُ، والكلامُ نفسيًّا أو لفظيًّا[1].

---

(١) ذَكر العلامةُ أيضًا في الحاشية السابقة (١: ١٢٩) طريقةَ الفرقِ بين إثباتِ الصفات الثبوتيّة وبين إثباتِ الكلام النفسيِّ، فيقول:
«... فالحقُّ أنّ المعانيَ الاسميّةَ للقدرةِ والإرادةِ والحياةِ والعلمِ والسمعِ والبصرِ والكلامِ اللفظيِّ ثَبتت بظاهرِ القرآنِ الواردِ حسبَ مخاطباتِ العربِ [سوى الكلام النفسيِّ؛ فدليلُ إثباتِه سيأتي].
وأمّا الكلام بمعنى المتكلَّم به النفسيِّ ثابتٌ بالضرورةِ؛ إذ ثبوتُ القيام لزيدٍ والوحدةِ لله أمرٌ موجودٌ قديمٌ [أي: تكلَّم اللهُ بهما نفسيًّا أزلًا] غيرُ متغيِّرٍ بتغيُّرِ العباراتِ ومعانيها اللغويّة، كما حقَّقه الخياليُّ وفصَّله غيرُه، وهو المعنيُّ بالمعنى في كلامِ المشايخِ [أي: المرادُ بالمعنى في اصطلاحِ علماءِ الكلام ما قام بالغير المقابلُ للجوهر لا المعنى المقابلُ للَّفظ].
ومعلومٌ على طريقِ الأشاعرةِ أنّ كلَّ أثرٍ غيرَ صفاتِه تعالى إنّما يَنشأ عن الذاتِ بمعونةِ [بواسطةِ] صفةٍ من صفاتِه تعالى.
ولا يصحُّ أن يكونَ المبدأ لهذا المعنى النفسيِّ [كثبوتِ القيام لزيدٍ، والوحدةِ للهِ تعالى] العلمَ والحياةَ والسمعَ والبصرَ، وهو ظاهرٌ؛ [إذِ وظيفةُ العلم الانكشافُ مثلًا، وهكذا باقي الصفات لها وظيفةٌ خاصةٌ]، ولا [يصحُّ أن يكونَ المبدأ لهذا المعنى النفسيِّ] الإرادةَ والقدرةَ؛ لاستلزامهما حدوثَ أثرِهما، فثَبتت صفةٌ أخرى تكون واسطةً بين الذاتِ والنِّسَبِ التامّةِ الخبريّةِ، وهو المعبَّرُ عنه بالكلامِ الصفةِ الذاتيّةِ».
ثمَّ يوضِّح في رسالةِ الكلام النفسيِّ (ص١٨-١٩) بتحقيقنا، معانيَ الكلامِ اللَّفظيّة فيقول:
«**... إذا عَلِمتَ ذلك فأيقِن بأنّ للهِ تعالى صفةً ذاتيّةً يَقتدِرُ بها أن يوجِدَ الأصوات، فإن أوجدَها في غيرِه تعالى يُقال لصفتِه حينئذٍ: الإيجادُ، وله: المُوجَد، أو [أوجدها] في ذاتِه فيُقال لصفتِه: الكلامُ، و[يُقال] له: المتكلِّمُ.** =

= فكما أنّك ضَربتَ حجرًا على آخر يُقال لك: المُصوِّتُ لا الصائتُ، و[يُقال] لصفتِك التصويتُ لا الصوتُ، أو قرعتَ مخارجَك، فبالعكس، مع أنّ الصوتَ في الصورتَين من آثارِك، وصفةٌ للهواء لا لك. ولو قال لك أحدٌ في الأولَى: الصائتُ، وفي الثانيةِ: المُصوِّتُ، نُسِبَ إلى الجهلِ باللغات والقواعِد.

كذلك إذا أوجَد اللهُ الصوتَ في غيرِه يُقالُ له: موجِدُ الصوتِ وخالقُ الكلام لا المتكلّمُ، أو [أوجد] في ذاتِه فبالعكسِ، مع أنّ الصوتَ في الصورتَين من آثارِه وصفةٌ للهواءِ، ولو قال أحدٌ في الأوّل: المتكلِّمُ، نُسِبَ إلى الجهلِ.

فإذا قال اللهُ تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ [الكوثر: ١] فهناك ثلاثةُ أشياءَ: صفتُه الذاتيّةُ التي يوجِدُ بها الحروف ويُرتِّبُها، ويُسمَّى كلامًا لفظيًّا بمعنى **گويايى**، وهي شعبةٌ من القدرةِ [أي: القدرة على الكلام].

وأصلُ الحـروفِ المـرتَّبةِ، وتُسمَّى كـلامًا لفظيًّا بمعنى المتكلَّم به و**گفته‌شده**.

وتعلُّقُ صفةِ الكلام اللفظيِّ [بالحروف] واتِّصافُه تعالى بها، أي: بتلك الصفةِ، ويُسمَّى كلامًا لفظيًّا بمعنى **گويابودن**.

والكلامُ اللفظيُّ بمعنى **گويايى** قديمٌ مطلقًا، وكذا بمعنى **گويابودن** بالنظر إلى التعلُّقِ التعليقيِّ، و[لكن] بمعنى **گفته‌شده** [أي: الحروف] حادثٌ.

[فإن قيل: ألا يلزم من هذا قيامُ الحادثِ باللهِ؟ فأجاب]: وهو لكونِه صفةً للهواء؛ [لأنه قائمٌ به] ومن آثارِ صفتِه، كالمقدور للقدرةِ لا صفةَ له تعالى؛ لا يلزمُ قيامُ الحادثِ بذاتِه تعالى.

إن قيل: لا يُمكنُ صدورُ كلامٍ لفظيٍّ بمعنى **گفته‌شده** [أي: الحروف] ولو لم يكن من صفاتِ المتكلِّم إلّا بآلاتٍ جسمانيّةٍ، مثل الفمِ والحلقومِ واللسانِ.

قلنا: هذا من قياس الغائب [أي: الخالقِ] على الحاضر [أي: المخلوق]، ويمكنُ طَردُه في سائرِ صفاتِه تعالى بأن يُقال: إذا أردتَ تسويدَ شيءٍ تحتاجُ إلى آلاتٍ جسمانيّةٍ مثل اليد واللونِ وما بِه التلوينُ، فلا يمكنُ تسويدُ اللهِ العِنَبَ [إلّا بآلاتٍ جسمانيّةٍ، تعالى عن ذلك].

فالحقُّ أنّ اللهَ تعالى في صرفِ صفاتِه في متعلَّقاتِها [أي: في تصرُّفِه مع المخلوقات] لا يحتاجُ إلى آلاتٍ جسمانيّةٍ، وفي تعلُّقِ بصرِه تعالى بلا مُقلةٍ، وسمعِه بلا أُذُنٍ وصِماخٍ، وتعقُّلِ كلامِه بلا فـمٍ ومخـارجَ وبلا هـواءٍ وتموُّجِه.

وإنّما هي شروطٌ عاديّةٌ في الممكِن يمكنُ تخلُّفها في الممكن أيضًا على قاعدة الأشاعرةِ.

والقاعدةُ عند الأشاعرة هي: أنّ الصفاتِ الذاتيّةَ وتعلُّقاتِها إنّما هي شروطٌ إعداديّةٌ للآثار.=

واتِّصافُه تعالى بتلك المشتقّاتِ بواسطةِ تلك الصفاتِ الزائدةِ، وذاتُ اللهِ تعالى منتزعٌ عنه لتلك الصفاتِ، وهي منشأ انتزاعِها، وله تعالى لكلٍّ من تلك الصفاتِ ماصدَقَ وتحقُّقٌ غيرُ ماصَدَقَ الآخر وتحقُّقِه، إلّا أنّها لا تتحقَّقُ بدونه تعالى، فتحقُّقُها مشروطٌ بتحقُّقِه لا أنّ تحقُّقَها عينُ تحقُّقِه.

وتلك المشتقاتُ عينُه تعالى، وتلك الصفاتُ الزائدةُ ليستْ عينَه؛ إذْ لا يصحُّ أنْ يُقالَ: اللهُ حياةٌ علمٌ... إلخ، ولا يجوز انفكاكُها عنه تعالى، ولا انفكاكُه عنها، ولا انفكاكُ بعضِها عن بعضٍ، لا عُرفًا كما في الممكنِ، ولا عقلًا لقيامِ البراهينِ.

وحياتُه لا تكونُ واسطةً بينه وبين شيءٍ آخرَ؛ لكونها غيرَ متعديةٍ(١)، والسِّتُّ

= أمّا الأسبابُ في عالَمِ الممكنات فشروطٌ عاديّةٌ؛ فالربطُ بين الأسبابِ بالمسبَّبات عاديّةٌ يمكنُ انفكاكُ السبب عن المسبَّبِ، وبالعكس كما في نارِ سيِّدِنا إبراهيمَ عليه السلام وُجد سببُ الإحراقِ ولم يُوجَدِ المسبَّبُ، أي: الإحراق، وأيضًا وُجد البرودةُ المسبَّبُ، ولم يُوجَد سببُ البرودةِ. هذه قاعدةٌ ذهبيّةٌ.

وهذه القاعدةُ ليست مخالفةً لقاعدةِ «استنادُ كلِّ شيءٍ إلى اللهِ ابتداءً»؛ لأنّ المرادَ بالابتداء أن لا يكونَ شيءٌ من الممكنات واسطةً بين اللهِ وبين الأثر، أمّا الصفاتُ الذاتيّةُ وتعلّقاتُها ـ لكونها غيرَ جائزةِ الانفكاك عن اللهِ ـ لا يُقالُ له غيرًا، وتكون واسطةً بين الخالق وعالَمِ الممكنات.

(١) كما قال سابقًا: «ومعانٍ حدثيّةٌ غيرُ موجودةٍ خارجًا، بل أمورٌ اعتباريّةٌ، لكن لا كجبل زئبق، بل كعمَى زيدٍ»، ويفسِّرُ هذَين الاعتبارين من أنّ الموصوفَ والاتِّصافَ يحتاجان إلى فرضٍ، لكنَّ الثانيَ يختلف «في أنّ الموصوفَ والاتِّصافَ لا يحتاجانِ إلى فرضٍ بل ذاتُ الصفةِ منتفيةٌ خارجًا».

مثَّل المؤلِّفُ رحمه الله في الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (١: ٢٣٠-٢٣٢)، فيقول: «... (مثلًا للبياض) اللازم العرَضِ (معنى اسميٌّ، وهو أصلُ اللونِ المحسوسِ المعبَّر عنه بـ(سپيدى)، وحدثيٌّ، وهو كونُ الشيءِ أبيضَ، ويُعبَّر عنه بـ(سپيد بون)، وهو المصدرُ المعلوم). =

الأخَرُ تكون واسطةً بينه تعالى وبين متعلَّقِها، أعني المعلوماتِ والمراداتِ والمقدوراتِ، والمبصراتِ والمسموعاتِ، والكلامِ بمعنى المتكلَّم به لفظيًا ونفسيًّا.

ولكلٍّ من تلك الصفاتِ معانٍ حدثيّةٌ[١]، ولغيرِ الحياةِ معانٍ حدثيّةٌ مَبنيّةٌ للمفعولِ[٢]، وتلك المعانِي الحدثيّةُ أمورٌ اعتباريّةٌ، كعمى زيدٍ لا كجبلِ زئبق[٣].

يُعبَّرُ عن الصفاتِ الزائدةِ المعاني الاسميّةِ بمثل شنوايي[٤]، وعن الحدثيِّ بمثلِ شنوابودن[٥] وشنيدشدن.

[دفع إشكال قوي][٦]

فزيادةُ تلك الصفاتِ السبعِ وعدمُ عينيَّـتِها، فُهِمتْ من خطابِ اللهِ الموافقِ

= و(للبصر) المتعدِّي العرَضِ (معنى اسميٌّ، وهو القوةُ المودَعةُ في مَجمعِ النورَين)، وحدثيٌّ، (وهو اتِّصافُ الشخصِ بتلك القوةِ)، وحدثيٌّ (آخرُ وهو كشفُ المبصَرِ بتلك القوةِ عنده كشفًا تامًّا) لا كالتعقُّل.

(وللقيام) اللازمِ الاعتباريِّ (معنى اسميٌّ، وهو كونُ الشيءِ ناصبًا لقامتِه. وحدثيٌّ، وهو انتصابُ القامةِ، وللإقامة) المتعديةِ الاعتباريةِ (معنى اسميٌّ، وهو كونُ الشيءِ) كزيدٍ (ناصبًا قامةَ غيرِه) كولدِه الطفلِ. وحدثيٌّ، (وهو اتِّصافُه به)، وحدثيٌّ (آخرُ، وهو توجُّهُه نحوَ مَن يُقِيمُه)، وحدثيٌّ (آخرُ، هو إقامَتِه) ...».

(١) هو اتِّصافُ الذاتِ بالصفةِ المبدأ، والاتِّصافُ صفةٌ اعتباريّةٌ.

(٢) هو تعلُّقُ الصفات بالمتعلَّقات؛ لأنّ التعلُّقَ صفةٌ اعتباريّةٌ.

(٣) قال سابقًا: «لا كجبلِ زئبق بل كعمى زيدٍ، في أنّ الموصوفَ والاتِّصافَ لا يحتاجانِ إلى فرضٍ، بل ذاتَ الصفةِ منتفيةٌ خارجًا»، أمّا في جبل زئبق الموصوف والاتصاف يحتاج إلى فرضٍ؛ لأنه لا وجودَ له.

(٤) أي: أصلُ قوّةِ السمع.

(٥) أي: اتِّصافُ الذات بقوةِ السمعِ.

(٦) هنا أيضًا دفَع المؤلِّفُ رحمه الله وهمًا واردًا؛ هو أنّ إثباتِ الصفاتِ بهذه الطريقة إثباتٌ =

للعرفِ واللغةِ، لا أنّها مقيسةٌ على صفاتِ البشرِ حتى يتَّجهَ أنّ القياسَ لكونِـه ظنيًّا لا يُفيد في العقائدِ القطعيّةِ، ولا[1] أنّه قياسٌ للغائبِ على الشاهدِ، وهو ممنوعٌ، ولا أنّ الأدلةَ السمعيّةَ لا تفيدُ اليقينَ[2]؛ لأنّ محلَّ هذا[3] إذا لم يكن قرينةٌ مُشاهدةٌ ولا تواتُرُ القرائنِ، وهنا وُجدتِ القرينةُ بحيث يُفهمُ منها الأمورُ المارّة كلُّها.

[مذهب أهل السنة والجماعة حول الصفات]

وما ذَكرْنا مذهبُ أهلِ السنّةِ والجماعةِ من أهلِ زمانِ السعادةِ والسلفِ الصالِحين والأشاعرةِ والماتريديّةِ وجمهورِ المتكلِّمين.

فقولُنا: اللهُ حيٌّ، مثلُ قولِنا: زيدٌ أسودُ، في اتِّصافِ الموضوعِ بالمحمولِ لاتِّصافِه بحصّةٍ خارجيّةٍ من مأخَذِ الاشتقاقِ، لا مثلُ: السوادُ أسودُ، في الاتِّصافِ؛ لكونِ الموضوعِ عينَ تلك الحصّةِ الخارجيّةِ.

= على طريقِ قياسِ الخالق على الخلق، وهو مردودٌ من وجهَين:
الأول: عدمُ المشاركةِ بين الخالق والخلق في أيِّ شيءٍ سوى الاشتراك في الألفاظ، كالوجود والحياة والسمع.
والثاني: القياسُ المفيدُ للظنِّ الراجحِ لا يفيد في العقائد المبنيّة على القطعيّات. فأجاب المؤلِّف بقوله: «فزيادة الصفات... إلخ».

(١) عطفٌ على قولِه: «أنّها مقيسة»، أي: فُهِمت من خطابِ اللهِ الموافقِ للعرفِ واللغةِ، لا أنّه قياسٌ للغائبِ على الشاهدِ، وهو ممنوعٌ.

(٢) هذا جوابٌ لوهمٍ آخرَ؛ وهو أنّ الأدلة السمعيّة لا تفيد اليقين، فأجاب بـ«أنّ الأدلةَ السمعيّةَ لا تفيدُ اليقينَ من حيث الدلالةُ؛ لكونها تحتمل أكثر من معنًى، لا من حيث الثبوت؛ لأنّ القرآن المصدرَ الرئيسَ للعقائد قطعيُّ الثبوت بالتواتر.
على أنّ دلالةَ الأدلةِ السمعيّةِ إنما تكون ظنيّةً ـ أي: حاملةَ الوجوهِ ـ إذا لم تكن قرينةٌ مشاهدةٌ ولا تواتُرُ القرائنِ تُعيِّنُ معنًى من معانيها، وهنا وجدتِ القرينةُ بحيث يُفهمُ منها الأمورُ المارّةُ كلُّها».

(٣) قولُه: «لأنّ محلَّ هذا»، أي: كون الأدلّة السمعيّة الظنيّةِ بدون القرائن لا تفيد اليقينَ.

لكنَّ[١] الأشاعرةَ والماتريديّةَ قالوا: إنّا استقرأْنا اللُّغةَ والشرعَ والعرفَ، فوجدْنا أنّهم[٢] وضَعوا لفظَ الغيرِ بما يجوزُ انفكاكُه بحسبِ العرفِ، فتلك الصفات ـ سواءٌ في البشرِ أو فيه تعالى ـ كما أنّها ليستْ عينًا ليستْ غيرًا.

وجمهورُ المتكلِّمين قالوا: إنّ الشرعَ والعرفَ واللُّغةَ وَضَعتْ لفظَ الغيرِ لِما لا يَصِحُّ حملُه على الشيءِ، فتلك الصفاتُ غيرٌ.

فهذا النزاعُ لفظيٌّ[٣] راجعٌ إلى تعيينِ المعنى الموضوعِ له للفظِ الغيرِ

(١) هذا الاستدراكُ جوابٌ لسؤالٍ مقدَّرٍ، تقديرُه: إذا كانتِ الصفاتُ من حيث المفهومُ حِصّةً زائدةً على الذات، إذن تكون غيرًا بمعنى نقيضِ هو هو، فلِمَ لا يقولُ به الأشاعرة والماتريديّة؟ فأجاب: «لكنَّ الأشاعرة والماتريديّةَ... إلخ».

(٢) أي: أهلُ اللغةِ والشرع والعرف.

(٣) حقَّق المؤلِّف رحمه الله أيضًا تحقيقًا دقيقًا لمعنى الغير حول الصفات الإلهيّة في الرسالة الوجوديّة (ص٢٩-٣١) بتحقيقنا؛ وذلك من خلال إيرادِ المعارِضِ شبهةً مفادُها: أنّ الصفات ما لم تكن عينًا فهي غيرٌ، وإن لم تكن غيرًا فهي عينٌ، ولا واسطةَ، إذن كيف يصحُّ توجيهُ لا هو ولا غير؟! فيقول:
«وأمّا حديثُ أنّ الجزءَ ليس بعينِ الكلِّ؛ لعدمِ حملِه عليه، ولا بغيرِه [أي: وأنّ الجزءَ ليس بغيرِ الكلِّ]؛ لعدمِ جوازِ انفكاكِه عنه، كما ذَهب إليه الأشاعرةُ.
فمع أنّه [أي: من خلالِ عدمِ إطلاقِ العين والغير على الجزء ثبَت] اعترافٌ بما ادَّعيناه من أنّ الجزءَ نقيضُ هو هو [أي: من حيث المفهومُ يكون كلُّ شيءٍ غيرَ الآخرِ، لكن لا يجوز انفكاكُه عن الكلِّ، لا يُقال: هو غيرُ الكلِّ، وفي الوقت نفسِه باعتبارِ المفهوم لا هو، أي: غيرٌ، وباعتبار عدمِ الانفكاك ليس غيرًا، ويُقال: لا غير، لا باعتبار المفهوم]، ولا نريد بالغير هنا إلّا هذا المعنى.
سواءٌ كان لفظُ الغير موضوعًا له أو لا، هو بحثٌ لغويٌّ ونزاعٌ لفظيٌّ راجعٌ إلى تعيينِ الموضوعِ له اللُّغويِّ لا المعنوي؛ لأنّ صفاتِه تعالى ـ على القول بزيادتها وعدم عينيَّتِها ـ غيرُ جائزٍ انفكاكُها عنه تعالى ولا انفكاكُ بعضِها عن بعضٍ، ولا يمكن جمهورَ المتكلِّمين إنكارُ ذلك [وعلى هذا المعنى يُقال: الصفات لا غير]. =

= ولا يُحملُ شيءٌ منها على ذاتِه ولا [يُحمَل] بعضٌ على بعضٍ منها، فلا يُقال: اللهُ عِلمٌ أو قدرةٌ، ولا يُقال: العلمُ قدرةٌ، مثلًا، ولا يَسع الأشاعرةَ إنكارُ ذلك»، وعلى هذا المعنى يُقال: الصفات، لا هو.

[دليل الفريقَين]

فلا نزاعَ بينهم في شيءٍ من هذَين المعنيَين، لكنَّ الأشاعرةَ قالوا: نحن استقرأنا اللُّغةَ والشرعَ والعُرفَ، وعَلِمنا أنّ الغيرَ لِما جاز انفكاكُه عُرفًا وما لا يجوزُ انفكاكُه فهو لا غيرٌ، وإن جاز انفكاكُه عقلًا، وعدمُ جوازِ انفكاكِ الصفاتِ عن الذاتِ أو بعضِها عن بعضٍ مسلَّمٌ باتِّفاقِ الكلِّ، فهي لا غيرٌ.

وقال جمهورُ المتكلِّمين: نحن استقرأناه فوجدناه موضوعًا لنقيضِ هو هو، أي: لا يُحمَل على شيءٍ، والصفات غيرُ محمولةٍ على الذات، وبعضُها لا يُحمَل على الآخرِ وِفاقًا، فهي غيرٌ.

[موقف المصنِّف حول الرأيَين]

والحقُّ مع الأشاعرةِ؛ إذ لو قال أحدُ الشخصِ: إن لزيدٍ عليَّ غيرُ عشرةِ دراهمَ فزوجتي طالقٌ، ففي صورةِ صِدقِه لا يقع عليه طلاقٌ وِفاقًا [فجميعُ وحداتِ العشرة ليست عينَ العشَرةِ مع أنّه لا يُطلَق عليه غيرٌ]، ولو أقرَّ عند قاضٍ بأنّه ليس لزيدٍ عليه غيرُ عشرةٍ، لَزِمته بصفاتِها المِثليّةِ وِفاقًا، وهذا المعنى مفهومٌ لغةً وشرعًا وعُرفًا لا يُمكن أحدًا إنكارُه، فلو كان الغيرُ موضوعًا لمعنى نقيضِ هو هو، لَزِم الحنثُ في الأوَّلِ؛ لأنّ عليه أجزاءَ العشرةِ بصفاتِها، وهو غيرٌ بهذا المعنى [أي: نقيض هو هو، فلا يُقال: الواحدُ عشرةٌ، ولا الثاني عشرةٌ، وكذا الباقي، ولا يُقال: الواحدُ اثنانِ أو ثلاثةٌ... إلى آخره، وبهذا المعنى أجزاءُ العشرةِ غيرٌ بالنسبة للعشرةِ؛ لأنه لا يُحمَل بعضُها على الكلِّ ولا بعضُها على بعضٍ]، ولم يَلزم آحادُ العشرةِ بصفاتها [المثليّة] في الثاني [أي: في الإقرار الثاني] لِما مرَّ [ثمَّ ذَكر الحديث المذكور].

فما قاله الأشاعرةُ تعريفٌ لفظيٌّ للغيرِ، والتعاريفُ اللفظيّةُ لا يَرِد عليها المُنوعُ والإيراداتُ، و[لا] تحتمل التشقيقاتِ والتدقيقاتِ الفلسفيّةَ وإنّما هي في الحدودِ الحقيقيّةِ. ودليلُ الأشاعرةِ ومدَّعاهم ما ذَكرنا، فما في كُتُبِ الكلامِ لا يَرِد عليهم أصلًا. وهذا البحثُ بهذا النهجِ الجميلِ الحقِّ من بدائِعِنا وودائِعِنا».

وبهذا التحقيق يرفع التناقُض المذكور الذي نقله العلامةُ التفتازانيُّ، فيقول: «فإن قيل: هذا في الظاهر رفعُ التناقُضِ، وفي الحقيقة جمعٌ بينهما؛ لأنّ نفيَ الغيريّةِ صريحًا مثلًا إثباتُ العينيّةِ ضمنًا، وإثباتُها ضمنًا مع نفيِ العينيّةِ صريحًا جمعُ النقيضين، وكذا نفيُ العينيّةِ صريحًا بينهما؛=

بحسبِ اللغةِ والشرعِ والعرفِ، لا معنويٌّ؛ لاتّفاقِ الكلّ[(١)] على امتناعِ انفكاكِ الذاتِ عن الصفات كالعكسِ، وانفكاكِ كلٍّ عن الأخرى، فلم تكن غيرًا بالمعنى الأوّلِ، وعلى عدمِ جوازِ حملِ شيءٍ منها على الآخر فغيرٌ بالمعنى الثاني.

[النزاع لفظي ولكن]

والحقُّ هو الأوّلُ؛ لأنّك إذا حَلَفتَ بالطلاقِ أنْ ليس في الدارِ غيرُ زيدٍ، لم تَحنَثْ مع أنّ فيها صفاتِه وأجزاءَه، وقد ورَد في «صحيحِ البخاريِّ» في ضمن حديثٍ مُطْنبٍ: «كانَ اللهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ»[(٢)]، فلو كان الغير بالمعنى الثاني تحنَّثتَ في الأوّلِ، ولم يَصدُقِ الحديثُ [الشريفُ].

ثمَّ تعريفُ الغيرِ بما يجوزُ انفكاكُه تعريفٌ لفظيٌّ، لا يَرِدُ عليه شيءٌ من التدقيقاتِ الفلسفيّةِ التي أطال بها المصنِّفون والشُّرّاحُ والمُحشُّون، فأطلَقوا ما يُعنى، وأوردوا ما لا يُعنى، وأفسدوا أذهانَ المحصِّلين، فلا يَرد عليه تلك

= لأنّ المفهومَ من الشيء إن لم يكن هو المفهومَ من الآخرِ فهو غيرُه، وإلّا فعينُه، ولا يُتصوَّر بينهما واسطةٌ». المجموعةُ السنيّة على شرح العقائد النسفيّة (ص٢٧٥-٢٧٦).

وهذا التناقُض واقعٌ لو فُسِّر الغيرُ بنقيض هو هو، لكن إذا فُسِّر بجائز الانفكاك لا يقع التناقُضُ، فيكون المعنى: لا هو بحسب المفهوم، ولا غير بمعنى جائز الانفكاك، فالصفات ليست عينَ الذات مفهومًا، ولا تنفكُّ عنه قطعًا، فهي لا غيرٌ بهذا الاعتبار.

(١) اتَّفق كلٌّ من الفريقَين على امتناعِ انفكاكِ الذاتِ عن الصفات كالعكسِ وانفكاكِ كلٍّ عن الأخرى، وإلّا استلزم تعدُّدَ القدماء المنافي للتوحيد، وهذا التعدُّد المتمثّل في العقول العشرة المنافي للتوحيد إنّما هو مذهبُ الفلاسفة.

(٢) أخرجه الإمامُ البخاري في صحيحه، بابُ ما جاء في قول الله: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى ... ﴾، برقم (٣١٩١) (٤: ١٠٥). قال المؤلّف في تعليقٍ على هذا الحديث: «**وهذا الحديث كالصريح في أنّ صفاتِ اللهِ ليست غيرَ الذات، وإلّا لَدَخلت تحت المنفيِّ، تعالى اللهُ عن ذلك، واللهُ أعلم**». المجموعة الأولى من مخطوطات المؤلّف (ص٨٠).

الإيراداتُ، كما لا يَرِد إيرادٌ على مثلِ: سعدانةُ نبتٌ[١].

وهذا المقدارُ الذي ذَكرْنا هو قولُ سيِّدِنا رئيسِ أهلِ السنةِ، بل سيِّدِ متأخري المسلمين الإمامِ أبي الحسنِ الأشعريِّ عليه السلام، و[أمّا] غيرُه من إلحاقاتِ المشايخِ، وهو بريءٌ عنها.

فلله تعالى صفاتٌ سبعةٌ موجودةٌ خارجًا زائدةٌ عنها، لا يصحُّ الحملُ مواطأةً فيها؛ فهي لا عينٌ ولا غيرٌ.

[بيان معنى الإمكان في الصفات]

ثمَّ إنّها ممكنةٌ صدرتْ عن ذاتِ اللهِ بالإيجابِ[٢] لا بالاختيار، أي: كان اللهُ في الأزل، فاقتَضَى ذاتُه الشريفةُ بذاتِه الحياةَ له فوجدتْ، وبانضمامِ الحياةِ لكونها مصحِّحةً للعلمِ، فوجد العلمُ[٣]، وبانضمامهما [فوجدتِ] الإرادةُ، وبانضمامها القدرةُ، وبانضمامِ الأربعةِ [فوجد] السمعُ، و[بانضمامِ] الخمسةِ البصرُ، و[بانضمامِ] السِّتةِ الكلامُ، وليس[٤] اللهُ مختارًا فيها، ولكونها صفاتِ كمالٍ له إيجابُه فيها كمالٌ لا نقصٌ.

---

(١) لأنّه تعريفٌ لفظيٌّ وبيانٌ للفظِ سعدانة، كما أنّ الأسد تعريفٌ للفظِ غضنفر.

(٢) صدرت بالإيجاب لا بالاختيار، حتى لا يؤدي إلى حدوثِ الصفاتِ وسبقِها بالعدم، وإطلاقُ الإمكان على الصفاتِ لأنها قائمةٌ بالذاتِ، فلو لم تكن الذات على سبيل فرضِ المحال لم تكن الصفات، فبهذا المعنى يقال: إنها ممكنةٌ، لا بمعنى احتياجها من العدم إلى الوجود بالفاعل والخالق كما لسائرِ الممكنات.

(٣) هذه العبارة جاءت في الأصل هكذا: «مصححة للعلم والقدرة العلم فوجد وبانضمامهما الإرادة».

(٤) جوابُ سؤالٍ مقدَّرٍ، تقديرُه: ألا يكونُ الإيجابُ نقصٌ؛ لأنّه ضدُّ الاختيار، فكيف يُقدَّرُ له تعالى؟ فأجاب: وليس... إلخ.

[توجيهات قيمة لأقوال العلماء]

وقولُهم: كلُّ ممكنٍ مُحدَثٌ، ليس بقولٍ للمتكلّمين، ولو سُلّم فمعناه: كلُّ ممكنٍ مباينٌ له تعالى فهو حادثٌ[١].

وقال الشيخُ حميدُ الدينِ الضريريُّ وأتباعُه: إنّها واجبةُ الوجودِ لذاتِها، وأرادوا وجوبَ وجودها المحموليِّ[٢] وإنِ احتاجتْ لكونها صفاتٍ إلى اللهِ تعالى في وجودِها الرابطيِّ، فكما أنّ زيدًا وصفاتِه آثارٌ له تعالى من حيث وجوداتُها المحموليّةُ[٣]، وتلك الصفاتُ آثارٌ لزيدٍ من حيث وجوداتُها الرابطيّةُ، كذلك يجوزُ أنْ يكونَ كلٌّ من الذاتِ وصفاتِه غيرَ محتاجٍ إلى الغيرِ في وجوداتِها المحموليّةِ، والصفاتُ محتاجةٌ له تعالى في رابطيّتِها.

---

(١) الممكن نوعان؛ الأوَّل: ما هو مباينٌ لذاته تعالى، وهو المخلوقاتُ. والثاني: ما لم يكن مباينًا، وهو الصفاتُ فقط، والثاني هو المرادُ، كما قال: «كلُّ ممكنٍ مباينٌ له تعالى فهو حادثٌ»؛ إذِ الصفاتُ ليست مباينةً لذاتِه العليّة.

(٢) قولُه: «وأرادوا وجوبَ وجودها المحموليِّ»، أي: في أصلِ وجودِها لم تكن محتاجةً إلى الخلقِ، بل هي أزليّةٌ كذاتِه تعالى، وهذا معنى وجودِها المحموليِّ.
أمّا في الوجود الرابطيِّ - أي: من حيثُ هي صفاتٌ قائمةٌ بذاتِه تعالى - محتاجةٌ إلى الذات؛ لأنها قائمةٌ بها، وهذا معنى وجودها الرابطي، أي: وجودِها الوصفيِّ، وإلّا تكون الصفاتُ ذواتًا مستقلّةً عن الذات، وهذا يستلزم عينَ مذهبِ الفلاسفةِ من تعدُّدِ ذواتٍ قديمةٍ منافيةٍ للتوحيد.

(٣) هذا تمثيلٌ تقريبيٌّ؛ فيقول: كما أنّ صفاتِ المخلوقات لا تحتاجُ إلى مقوِّمها في الوجود المحموليِّ، بل إنما تحتاج إليه في وجودها الرابطيِّ، فكذلك صفاتُ اللهِ تعالى في وجودها المحمولي لا تحتاج إلى الغير لإيجادها؛ لأنها أزليّةٌ، أمّا من حيث إنّها قائمةٌ بالذات فمحتاجةٌ لها، ولذا سُمِّيَت بالممكن كما مرَّ.
لكنَّ الممكناتِ سوى صفاتِه تعالى بذواتِها وصفاتها محتاجةٌ إلى الغير، أي: محتاجةٌ إلى الخالق في الوجود المحموليِّ والرابطيِّ.

فهذا المذهب معقولٌ، ولا دليلَ على بطلانِه؛ إذْ لا استحالةَ في تعدُّدِ الواجب بالذات إذا كان واحدٌ منها ذاتًا والآخرُ صفاتٍ لازمةٍ له، بل هذا كمالٌ، وإنّما المحالُ تعدُّدُ الذّواتِ الواجبةِ المعبودةِ الخالقةِ.

[آثار صفاته العلية]

فلله تعالى صفاتٌ سبعةٌ قديمةٌ، سواء ممكنةً أو واجبةً، وأثرُ كلٍّ غيرُ أثرِ الأخرى.

مثلًا: يصدرُ من الحياةِ صحّةُ كونِه عالمًا قديرًا، ومن العلمِ انكشافُ المعلوماتِ على نهجِ التعقُّلِ لا الإحساسِ(١).

---

(١) فالإدراك له ثلاثة معانٍ؛ بمعنى نيل الصورة إلى الحواس، وبمعنى اللّذّةِ والألم، وبمعنى التعقُّل، فأعلى المراتب التعقُّلُ؛ لأن الإحساسَ بدون التعقُّل نقصٌ، كما مثَّل له المؤلِّفُ في التوفيق بين الشريعة والطريقة (ص٤٤-٤٥)، فيقول:
«... مثلًا إذا أكلتَ العسلَ فوصلت حلاوتَه إلى ذائقتِك [فهذا إدراكٌ بمعنى وصولِ الصورةِ إلى الحواس، أي: وجود الصورة في الحواس علمٌ وإدراكٌ بمعنى النيل و] يحصلِ لك انبساطٌ [بالحلاوة، وهذا إدراكٌ بمعنى اللَّذة]، ثم تَعلَم أنّ هذه الحلاوةَ والانبساطَ من العسل، فهذا هو التعقُّلُ [أي: كسبُ غيرِ المحسوسِ من المحسوسِ تعقُّلٌ، فهو متأخِّرٌ عن الإحساس]. ويُنظر أيضًا حقيقة البشر بتحقيقنا (ص٤٧٦-٤٧٧).
وهناك خلافٌ بين العلماء في أنّه: هل يُطلَق العلم على غير التعقُّلِ حتى تكون البهائم عالمةً؛ لأنّ لها الإحساسَ؟ فالمؤلِّف على هذا الرأيِ؛ حيث ذكر رأيَ المقابل، ثم يطرح رأيَه كما يقول في رسالة العقل (ص٢):
«... ومِن ثَمّة لم تكن البهائمُ عالمةً؛ إذ يحصلُ في حواسّها الظاهرةِ والباطنةِ الصورةُ، وليس لها ذهنٌ تحصلُ عنده، وإنما شأنُها الإدراكُ بمعنى الوصول إلى المحسوس، فتأمَّلهُ».
ثم يقول في وجه التأمُّل: «إشارةٌ إلى ما حقَّقتُه في مواضِعَ خلافًا لِما اشتُهر؛ حيث بيَّنتُ أنّ للبهائمِ مجرَّدًا كرُوحِنا يحصلُ لها به أمرٌ شبيهٌ بتعقُّلِنا؛ ولذا يجتنبُ بعضَ النَّباتِ ويُحِبُّ آخرَ ويجتَنِبُ الماءَ المُغرِقَ، إلا أنّها لا تستعدُّ لإدراكِ الكليّات العامةِ والمجرَّدات وجميعِ الصنائعِ، فراجع...» تلك المواضعَ، منها: الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ١٢٩-١٣٢).

و[يصدر] من الإرادةِ ترجيحُ الأشياءِ بعد كونها معدومةً، ومن القدرةِ إيجادُ الشيءِ بعد العدمِ، ومن البصر انكشافُ المبصراتِ انكشافًا تامًّا على طريقِ الإحساس[١]، ومن السمعِ انكشافُ المسموعات كذلك.

و[يصدر] في الكلام اللفظيِّ إيجادُ الحروفِ والأصواتِ في الذاتِ لا في الغيرِ، كما أشرْنا له بالتصويت والصوت، ومن الكلام النفسيِّ حصولُ النسبِ التامةِ الخبريّةِ الظليّةِ العلميّةِ، سواء في البشر أو في اللهِ، والأصيليّةِ الخارجيّةِ في اللهِ تعالى فقط، كما سيأتي في صفةِ الكلامِ.

[موقف المعتزلة من الصفات وما يترتب عليه]

المعتزلةُ سَلَّموا فَهْمَ تلك الأمورِ من تلك الخطاباتِ، لكن قالوا:

لو حملْناها على ظاهرِها لَزم تعدُّدُ القدماءِ، وهو كفرٌ؛ فمِن ثَمّة تُصْرَف تلك النصوصُ عن ظواهرِها، وتُحمَل على أنّ الصفاتِ عينُ الذاتِ[٢].

---

(١) لتفصيل هذه المسألة، يُنظَر: حقيقة البشر، بتحقيقنا، موضوعُ: الفروق بين علم الله وعلم غيره، لا سيما الفرقِ الخامس.

(٢) **أهلُ السنّةِ وسطٌ في الصفاتِ الإلهيّةِ اعتقادًا بين الإفراط والتفريط**، كما قال الإمام الغزاليُّ رحمه الله:

«... **فأمّا الفِرقةُ المُشبِّهةُ**: فإنّهم بالغوا وغَلَوا في إثباتِ الصفاتِ حتّى شَبَّهوا وجوّزوا [لله] الانتقالَ والحلولَ والاستقراءَ والجلوسَ وما أشبه ذلك.

وأمّا الفِرقةُ المعطِّلةُ: فإنّهم بالغوا وغلَوا وبالغوا في نفي التشبيهِ حتّى وقعوا في التعطيلِ.

وأمّا أهلُ السنّة والجماعة: فإنّهم سَلَكوا الطريقَ الوسطَ وأثبتوا صفاتِ اللهِ كما وردَت [ردًّا للمشبّهة] من غيرِ تشبيهٍ ولا تعطيلٍ [ردًّا للمعطِّلة]، فعَلِمتَ بذلك سبيلَ الشيطانِ ما عليه المشبّهةُ والمعطِّلةُ». روضةُ الطالبين من مجموعة رسائل الإمام الغزالي (ص٢٥).

فالمشبّهة لا يؤوّلون في الصفات حتى المتشابهاتِ، والمعطلة يؤوّلون فيها حتى المحكمات، وأهلُ السنة وسطٌ بينهما؛ فيَصرِفون المتشابهات عن ظاهرِه، ويُثبتون المحكماتِ ويُبقونها على ظاهرها. يُنظر: العقيدة المرضيّة (ص٣١١-٣١٢).

= ذَكر المؤلِّف موقفَ المعتزلةِ وأهلِ السنةِ حول الصفات الذاتيّة، فهنا نفصّل منهج أهل السنة والمشبِّهة حول الصفات المتشابهةِ؛ فلا بدَّ من توضيح هذه المناهج في مستوياتٍ:

١ـ سندُهم:

أ ـ منهج أهل السنة، وهنا نتساءل: كيف انتَهج أهلُ السنة هذا المنهجَ؟ وما سندُهم؟ فالجواب يحتاج إلى بيان:

سندُ أهلِ السنة حول تأويلِ المتشابهات ـ كما يقول الحافظ ابن الجوزي في صيدِ الخاطر (ص٨٦) ـ أصلان راسخان، هما النقلُ والعقلُ: «أمّا النقلُ فقولُه سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ومَن فَهِم هذا لم يَحمِل وصفًا له على ما يوجِبُه الحسُّ.

وأمّا العقل فإنّه قد عُلِم مباينةُ الصانعِ للمصنوعات، واستُدِلَّ على حدوثِها بتغيُّرِها ودخولِ الانفعالِ عليها، فثَبَت له قِدَمُ الصانعِ، فكما أنّ صانعَ العالَم مباينٌ للمصنوع كذلك صفاتُه مباينةٌ للمصنوع»، أي: فلا بدَّ له من القِدَم؛ لأنّ القِدَمَ مباينُ الحدوث، وله عدمُ الاحتياجِ؛ لأنّ الاحتياجَ مطلقًا نقصٌ.

وتطبيقُ هاتَين **القاعِدَتَين** يُعرِّفُنا على الآلهةِ الباطلةِ؛ لأنّها خاليةٌ من مفهوم القاعدتَين السابقتَين؛ إذ لها مِثلٌ، وبالتالي لم تكن مباينًا للمخلوقات، وعلى هذَين الأصلَين ردَّ اللهُ تعالى على المشركين جميعًا ومعتقداتِهم الباطلة. **لا بدَّ من تفصيلٍ أكثر كما سيأتي.**

هل للتعامُل مع المتشابه منهجٌ في القرآن؟

الجواب: نعم، ببيانِ آيةٍ قرآنيّة، يكون نبراسًا لفهم النصوص المتشابهة؛ وذلك قولُه تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ [آل عمران: ٧]؛ **ففي هذه الآية قاعدتانِ جَليلتانِ:**

القاعدةُ الأولى: بيانُ كيفيّة التعامُل مع المتشابه قبولًا وردًّا.

القاعدةُ الثانية: تأييدُ منهج السلف والخلف حول المتشابهات، فلنبدأْ بتوضيح القاعدةِ الأولى، فنقول:

قد أوضح الله في هذه الآية بصريحِ العبارة على:

الأول: ضرورة اتِّباع المؤمنِ النصوصَ المحكمةَ وتُسمَّى بـ«أمّ الكِتابِ»، أي: الأصل، فإذن تكون المتشابهاتُ فرعًا، فلا بدَّ من رجوعِ المتشابهِ إلى المحكَم بتأويلِ المتشابهات في ضوءِ المحكماتِ بحيث تُوافِقُ معها معنًى. =

= **الثاني**: لم يكتفِ القرآنُ بالأمر بالرجوع إلى المحكمات، بل شدَّد النكيرَ على مَن يُفسّرُ المتشابه بعيدًا عن معنى النصوصِ المحكمةِ وغيرَ موافقةٍ لها، ويحكمُ عليهم بمَرضى القلوب، وقاصدي الفتنة: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦ﴾.

فالآيةُ السابقةُ ميزانٌ عدلٌ في صحّة وفسادِ أيِّ عقيدةٍ؛ فمن تشبَّث بالمتشابهات منفردةً في أيِّ بابٍ من أبوابِ العقيدة، فهو مريضُ القلبِ وقاصدُ الفتنة أيًا كان عنوانُه.

فـ«مَن عرَف أنّ جميعَ ما وَرد في الكتابِ والسنّة من آياتِ الصفاتِ وأخبارِها التي ظاهرُها التشبيهُ إنما جاءت تنزُّلًا لعقولِ العرب؛ فإنّ القرآنَ جاء على لغتِهم مثل قولِه تعالى: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوۡسَيۡنِ أَوۡ أَدۡنَىٰ﴾ [النجم: ٨-٩]، فإنّ ملوكَ العربِ كان عبدُها المقرَّب والمكرَّمُ يجلس بهذا القدر، فعلَّقت بذلك قُرب محمدٍ ﷺ من ربه عزَّ وجلَّ، ولا تُبالي بما فهمتَ من ذلك سوى القرب»، أي: قرب المكانةِ والمنزلةِ لا قرب المكان. يُنظر: ميزان العقائد الشعرانية (ص١٥٤).

و«من كمالِ رحمةِ اللهِ تعالى بنا أنّه تعرَّفَ إلينا بمرتبةِ تنزيهٍ لا يُعقَل؛ لِنُجلَّهُ عن الإحاطةِ، ومرتبةِ تنزُّلٍ للعقولِ؛ لِتُتعقَّلَ عنه الأحكامُ، ولو أنّه تعالى لم يتنزَّل لعقولِنا ما عرَفناهُ بوجهٍ من الوجوهِ أبدًا، وأين مرتبةُ ما له مَثَلٌ في الجملة من الصفات المعقولةِ [لا المحسوسة] من مرتبةِ ما ليس له مَثَلٌ؟!». ميزان العقائد الشعرانية المشيَّدة بالكتاب والسنة المحمديّة ﷺ (ص١٠٣)، من كلام الشيخ عليٍّ المرصَفيِّ رحمه الله تعالى.

أو بعبارةٍ أخرى: يجبُ أن تُؤخَذَ كلُّ صفةٍ من صفاتِ الله التي يُوجَد مثلها في البشر مقيَّدةً بقولِه: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ [الشورى: ١١]؛ لأنّه غنيٌّ مطلقٌ، والغنيُّ لا يشبه خلقِه كما قال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [العنكبوت: ٦]، فكلُّ وصفٍ يدلُّ على الاحتياج إنّما نأخذه بالنسبة لله في إطار تلك الآيتَين، كالاستواء الذي يستلزم الاحتياجَ إلى المكان، وغيرِها من الآيات الموهمة للاحتياج.

فإذا لم نُفسّر المتشابهَ في ضوء المحكمِ الدالِّ على غناه المطلق فقد ابتعدنا عن الآية الآمرةِ بالالتزام، ونكونُ من أهلِ الزيغ وقاصدِي الفتنة.

أمّا القاعدةُ الثانيةُ: فهي في ذيلِ الآية أوضَح اللهُ تعالى سنَدَ المؤوِّلين والمفوِّضِين في قولِه: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧].

ودليلُ السكوت والبيان كلاهما مأخوذ من قولِه تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ [آل عمران: ٧]. =

= فالذين يقفون على لفظِ الجلالة ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ يقولون: إنّ الواوَ في ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ للابتداء، والجملةُ مستقلةٌ عما قبلها، فيختارون السكوتَ ويفوّضون المعنى إلى الله، ويقولون: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ فقط، **وهذا احتمالٌ وجيهٌ.**

والذين يقفون على لفظِ ﴿ٱلۡعِلۡمِ﴾ يقولون: إنّ الواوَ في ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ للعطف، فيختارون البيانَ عن المراد إذا دَعتِ الحاجةُ، ويقولون: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾، **وهذا احتمالٌ وجيهٌ أيضًا.**

إذن السلفُ والخلفُ متّفقان على صرفِ اللفظ عن المعنى الظاهرِ القاموسيِّ، وإنّما الفرقُ بينهما في بيانِ المرادِ وعدم البيانِ.

وعلى هذا: «انسُب آياتِ الصفاتِ وأخبارَها إلى الله **على عِلمِ اللهِ فيها** [لا على فهمِنا، وهو التفويضُ وقولُ جمهورِ السلف]، أو بتأويلٍ يَقبلُه لسانُ العربِ فيها [وهو رأيُ جمهورِ الخلفِ]... وما أوَّل العلماءُ بالله تعالى إلّا عندَ الضرورة، كخوفهم على العامّةِ الذين لم يَصِلوا على فَهمِ التنزيهِ من محظورٍ». القواعد الكشفيّة الموضِّحة لمعاني الصفات الإلهيّة (ص١٩٤).

قول مختلَق:

أمّا قولُ مَن قال: معاني تلك الألفاظِ مفهومةٌ عندي، إلّا أنّني أجهلُ كيفيَّتَها، فهذا قد أتى بقولٍ مختلَق لا أصلَ له؛ لا هو قولٌ للسلف ولا هو قولٌ للخلف، بل هو أقربُ إلى أهلِ التلف، والعياذ بالله تعالى؛ لأنّه يَستلزم تشبيهًا وتجسيمًا، تعالى ربُّنا عن ذلك علوًّا كبيرًا.

ومن هذا القبيل قولهم ـ والعياذ بالله تعالى ـ: له [يدٌ حقيقيّة] و[عينٌ حقيقيّة] و[وجهٌ حقيقيٌّ] و[أصابعُ حقيقيّةٌ] و[ساقٌ حقيقيّةٌ]... إلخ، إلّا أنّنا نَجهل كيفيّاتِ تلك الصفاتِ، أو يقولون: نُثبت لهذه الصفاتِ معانيها الحقيقيةَ مع تفويض الكيفية إلى الله، وقد جَهِل هؤلاء أنّ زعمَهم معرفةَ معاني الألفاظِ مستلزمٌ لمعرفةِ الكيفيةِ المستلزم للتجسيم وتشبيهِ الخالقِ بالمخلوق، والعياذُ بالله تعالى!

فالذي يقول: أنا أعرِف معنى لفظِ العينِ واليدِ وأجهَل الكيفيّةَ، يُقال له: فأخبِرنا عن معنى العينِ واليدِ الذي ادَّعيتَ معرفتَه والذي دار في رأسِك؛ إذ لا تَخلو هذه الألفاظ عن معنًى بأصلِ الوضعِ اللغويِّ أو معنًى بالوضعِ الاصطلاحي.

فإن قال: عينٌ بمعنى الجارحة الباصرةِ، خَرَج من الملّة بأسرعَ مما دخَل فيها، وإن قال: عينٌ بمعنى نبع الماء، فقد تزندق وكفَر، وإن قال: عينٌ بمعنى ذاتِ الشيءِ، فقد اتَّفَق مع بعضِ السلفِ وأكثرِ الخلفِ في أصلِ التأويل، بمعنى صرفِ الظاهر وبيانِ المراد عند الضرورة، وهو يفرُّ منه ويَعِيبه. =

= **وهذه الأقوالُ الباطلةُ المفضيةُ إلى تشبيهِ الله بخلقه ـ والعياذ بالله ـ كلُّه جهلٌ أو تجاهلٌ لقواعد تفسيرِ النصوص حسب مناهجِ الأصوليين وما تقتضيه لغةُ العرب، وهو قبل كلّ شيءٍ جهلٌ أو تجاهلٌ لقطعياتِ هذه العقيدة الكريمة. ومَن رضِيَ بهذا التلازم وأقرّ به خرَج من الملّة، ولا خلافَ في ذلك بين أهل الإسلام.**

يعني مَن قيل له: إنّ قولك هذا مفضٍ إلى تشبيهِ الله تعالى بخلقِه، وهو مِن لازمه، فقال: نعم أعلَم هذا، ولا بأسَ في ذلك عندي، أو أنا قائلٌ بهذا الذي أفضَى إليه قَولِي، أو أنا لا يَهمُّني أن يلزمَ من قولِي تشبيهُ اللهِ تعالى بخلقِه، فأنا قاصدٌ له وقائلٌ به. فهذا معنى كلامِنا من أنّه يَخرج صاحبُه من الملة، والعياذُ بالله. يُنظر: القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية د. محمد نعيم محمد هاني الساعي (١: ١٩٠-١٩١).

ب ـ منهج الحرفيِّين (المشبِّهة):

من فساد منهج الحرفيِّين (المشبِّهة) أيضًا هو أنّ العمدةَ في الشبهةِ التي تمسَّك بها المشبِّهة هي: ما قيل: «لم يرِد عن النبيِّ ﷺ ولا عن أصحابه حرفٌ واحدٌ يفيدُ صرفَ هذه الآيات والأحاديث عن ظاهرها، فلم يأت عبارة: «اصرِفُوها عن ظاهرها»، أو ما شابه ذلك.

وفي الجواب: نحن نقول أيضًا: لم يرِد عنه ﷺ ولا عن أصحابه حرفٌ يفيد أنّها باقيةٌ على حقيقتِها اللغويةِ؛ فلم يقولوا: «أبْقُوها على ظاهرِها»، أو ما شابه ذلك، كما يُنادي له البعضُ، بل تُرِكَ ذلك لِما تعرفه العربُ من مجازاتِها وموازنتِها مع النصوص القطعية المُنزِّهة الكثيرة» كما سيأتي. مقالات وفتاوى للشيخ يوسف الدجوي (١: ٢٨٢-٢٨٣).

وبسبب التمسُّك بالظاهر أعرَضوا عن هاتَين القاعدتَين الآتيتَين:

أ ـ عدمُ الجمعِ بين المحكمات والمتشابهات. أو بعبارةٍ أخرى: عدمُ ردِّ المتشابهات إلى المحكماتِ، وتأويلُها في ضوء المحكماتِ بحيث تتَّفق معها، إذا لم نتمسَّك بهذه القاعدة نقع في مُعضَلةٍ أخرى التي تُعدُّ من أهمِّ الأسبابِ في المسألة.

ب ـ وهي: عدمُ الفرقِ بين معاني الألفاظِ المشتركة كـ(القرب، والمجيء، والإتيان، والنزول، والصعود، عند، في، مع، على، إلى) فهي بحسب الماديّات لها معنًى، وبحسب غيرِ الماديّات لها معنًى آخر مغاير تمامًا؛ فهي لغير الماديّات علاقةٌ غيبيّةٌ غيرُ شبيهةٍ بعلاقةِ الماديّات بعضِها من بعضٍ. يُنظر: التوفيق بين الشريعة والطريقة (ص١٦-١٧)، الألطاف الإلهية شرح الدرر الجلالية (٢: ١٣٣)، رسالة حقيقة البشر (ص٢٦٥).

وهاتان القاعدتان كَفيلتان في حفظِ عقيدة المؤمن من التشبيه والتجسيم، وإلّا يقع فيهما شاء أم أبى، مثلًا: =

= إذا كان توحيد الأسماء والصفات الذي يدَّعيه ابن تيمية يُحوِّل استواء الرحمن على العرش إلى الاستقرار على العرش، فأين التنزيه هنا؟! وأين معنى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]؟! فتوحيد الأسماء والصفات هذا لا يمنع الجسمية عن الله تعالى كما يقول في كتابه التأسيس (١: ١٠١): «وليس في كتابِ اللهِ تعالى ولا سنّة رسولِه ولا قولِ أحدٍ من سلفِ الأمة وأئمَّتِها: أنّه ليس بجسمٍ، وأنّ صفاتِه ليست أجسامًا ولا أعراضًا».

هل يقبل مسلِمٌ نتيجةَ هذا الكلام؟! سيَّما وأنّ كتاب اللهِ تعالى ينُصُّ صراحةً على نفيِ الجسميّة عنه جلَّ وعلا، فيقول تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، ويقول: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ٤]، فهذان النصّان القطعيّان صريحان في نفيِ الجسمية والتركيب عن الله تعالى؛ لأنّ الجسمَ له مكافئٌ ومماثلٌ، والله تعالى لا كُفْءَ له ولا مِثلَ له بنصِّ القرآن، فكيف يقول ابن تيمية: ليس في كتاب الله آيةٌ تَنفي الجسميّةَ؟! وهذا الانحراف ناتجٌ عن عدم الأخذ بالقاعدتَين السابقتَين!

ج ـ من المشاكل الأساسيّة في أخذِ الظاهر القاموسي من الآيات المتشابهة: إنكارُ المجاز في القرآن الناتج من عدمِ الفرقِ بين الكلام النفسيِّ واللفظيِّ:

المشكلةُ تَكمُن في أنّنا ننظرُ إلى الكتابِ أو إلى القرآن أو إلى اللفظ المقروء على أنه هو الكلامُ النفسيُّ القائم بالله، الذين أنكروا المجازَ في القرآن إنّما قالوا ما قالوا باعتبارِ أنّه كلامُ اللهِ، وكلامُ الله صفةٌ من صفاتِه كالعلم والإرادة، ولا يجوز المجازُ في صفته تعالى.

لكن هؤلاء خلَطوا بين الكلام من حيث إنّه صفةُ المتكلم سبحانه، وهو ما يُعرَف بالكلام النفسيّ، وبين الكلام المتلُوّ الدالِّ على النفسيّ، وهو الموصوفُ باللغة العربية، كما يقول الله سبحانه وتعالى في القرآن بالمعنى الثاني: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: ٢]، و﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ [الزخرف: ٣]، و﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِى عِوَجٍ﴾ [الزمر: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ﴾ [الدخان: ٥٨]، ولسانُ النبيِّ ﷺ لسانٌ عربيٌّ.

ففي الآياتِ السابقة وصَف اللهُ القرآنَ بأنّه لسانٌ عربيٌّ، إذن أثبت للقرآن اللغةَ، وهذه اللغةُ تتصل بالكتاب المقروء وبالكلامِ المتلوّ لا بالكلام النفسيّ؛ فالكلامُ النفسيُّ ليس له اللغةُ؛ لا يُعرف له حدٌّ، ولا يُعرف بحدٍّ، وليس له أصواتٌ، وليس له جرسٌ، وليس عن صمتٍ متقدّم أو سكوتٍ متوهّم... إلى آخر ما نعلم من الصفات الموجودة في الكلام اللفظيّ، إذن الخلطُ بين الكلام المتلوّ والكلامِ النفسيّ هو الذي أنشأ شُبهة إنكارِ المجاز أو إنكارِ الاشتراك اللفظيّ. يُنظر: العقيدة المرضيّة (ص٣٢٧-٣٣٦).

ووضَّح العلّامةُ البالكيُّ رحمه الله في رسالة «الدوائر العشرون» حول إطلاقات القرآن =

= في شرحِ «كتاب الله» الوارد في حديثٍ صحيحٍ، فيقول: «(كتابُ اللهِ) اللفظيُّ والنقشيُّ، والنفسيُّ التعقليُّ، والنفسيُّ الواقعيُّ؛ إذِ القرآنُ قد يُراد به اللفظيُّ، وإليه الإشارةُ بمثلِ قولِه تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠]، وقد يُراد به النقشيُّ، وهو المرادُ بمثلِ قولِه تعالى: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: ٢١-٢٢]، وقد يُراد به النفسيُّ التعقليُّ، أي: الذي في نفسِ المتكلِّم بمنزلةِ خطراتِه، وهو القضيةُ المعقولةُ، وعليه مثلُ قولِه تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٤]، وقد يُراد به النفسيُّ الواقعيُّ، وهو الموجودُ في الخارجِ في دائرةِ حقيقةِ القرآن، أي: الدائرةِ الثانيةَ عشرة، وإليه الإشارةُ بمثل قولِه تعالى: ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا﴾ [الزخرف: ٤].
وعلى النفسيِّ الأوَّلِ [أي: التعقليِّ] يُحمَل قولُ الأشاعرة بجوازِ سماعِ كلامِ اللهِ النفسيِّ بل وقوعِه، وعلى الثاني [أي: النفسيِّ الواقعيِّ] يُحمَل قولُ الماتريديِّ بعدمِ جوازِ سماعِ كلامِ الله النفسيِّ، فلا نزاعَ بينهما، خلافًا لِما في كُتُبِ الكلامِ». رسائل نادرة في تصوُّفِ العرفاء عليهم السلامُ (ص٣٥٧) بتحقيقنا.
٢ـ تعليمُ اللهِ ورسولِه المؤمنين التأويلَ:
أ ـ المتشابه محمول على ظاهره، أي: يُحمَل على التأويل حتى عند اللهِ تعالى، قال تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، يقول الشيخ أحمد الفاروقي الشهير بالإمام الربانيِّ في مكتوباته (٢: ٢٤١) حول الآية:
«يعني لا يعلمُ تأويلَ المتشابهات إلّا اللهُ، فعُلِم من هذا أنّ المتشابهَ محمولٌ على التأويلِ عند اللهِ تعالى أيضًا كما هو صريحٌ في لفظ ﴿تَأْوِيلَهُ﴾ لم يَقُل: وما يعلم تفسيرَه بل ﴿تَأْوِيلَهُ﴾، فإذن معاني المتشابهات مؤوَّلةٌ عند اللهِ وليست على ظاهرِها، أي: مصروفةٌ عن الظاهر.
و[عُلِم أيضًا] أنّه يُعطِي العلماءَ الراسخين أيضًا نصيبًا من علم هذا التأويل». الذي من الأسرار، كما هو ظاهرٌ من عطفِ الراسخين على لفظ الجلالة في الآية السابقة ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾.
حصرُ التأويلِ بـ(إلّا) في الآية السابقة لا يمنع إعطاءَه لأحبابه من الأنبياء والأولياء الراسخين في العلم، كما لا يمنع حصر علمِ الغيب لذاتِه في قوله: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]، لا يمنع هذا الحصر تعليمَه غيرَه إيّاه، من الأنبياء والأولياء عليهم السلامُ، فقال حول الرُّسُل عليهمُ السلامُ: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن: ٢٦-٢٧]، وقال حول الرجل الصالحَ (الخضر) عليه السلام في قوله: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ [الكهف: ٦٥]. =

= ب ـ علَّمنا اللهُ تعالى التأويلَ كما ثبَت عن سيِّدنا رسولِ الله ﷺ أنّ الله تعالى يقول: «يا ابن آدم، مرِضتُ فلم تعُدني، قال: يا ربِّ، كيف أعودُك وأنت ربُّ العالمين؟! قال: أما علمتَ أن عبدي فلانًا مرِضَ فلم تعُدهُ، أما علمتَ أنّك لو عُدتَهُ لوجدتَني عنده...» إلى آخر الحديث.

فهل يجوز لنا أن نقولَ: نُثبتُ لله تعالى صفةَ المرض ولكن ليس كمرضِنا؟! وهل يجوز أن نعتقدَ أنّ العبدَ إذا مرِضَ مرِضَ الله أيضًا، وكان سبحانه عند المريض على ظاهره وحقيقته؟!

كلّا، ثم كلّا، بل نقول: إنّ مَن وصَف الله تعالى بأنه يَمرض أو قال: إنّ له صفةَ المرضِ، كفَرَ بلا شكٍّ، مع كون التاءِ «مَرضتُ» [مضمومةً] وهي تدلُّ عربيةً على أنّ المرضَ يتعلقُ بالمتكلِّم، لكـن مع كلٍّ: الظاهرُ غير مـرادٍ، وهو مصروفٌ ومؤوَّلٌ عند جميع المسلمين العقـلاء.

فيكون هذا دليلًا واضحًا كالشمس من السنة في تعليمنا التأويلَ؛ إذ نرى سبحانه يؤوِّل كلامَه للمسؤول عنه عندما قال تعالى: «فلم تَعدني»، يقول العبد: «كيف أعودك»، يأخذ الكلامَ بظاهره، فيؤوِّل الحقُّ له ويُبيِّن له مرادَه بـ«مرضتُ» بقوله: «أما عِلمتَ أنّ عبدي فلان مَرِض... إلخ»، أي: لا أقصد بلفظ «مرضتُ» حقيقتَه.

ومعنى الحديث ـ كما قال الإمام النووي في شرح صحيح مسلم (١٦: ١٢٦) ـ : «قال العلماء إنّما أضاف المرَضَ إليه سبحانه وتعالى، والمراد العبدُ؛ تشريفًا للعبد وتقريبًا له، قالوا: ومعنى: «وجدتَني عنده» أي: وجدتَ ثوابي وكرامتي...»، فالمرادُ بلفظ «عند» قربُ المنزلةِ لا قُربُ المكان، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ لَا يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِهِۦ ﴾ [الأعراف: ٢٠٦].

وهو كقولِه تعالى في حقِّ موسى عليه السلام: ﴿وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهٗا ﴾ [الأحزاب: ٦٩]، فمِن البديهيِّ أنّ سيِّدنا موسى عاش في الأرضِ ودُفِن فيها، وإنما المراد بـ﴿عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهٗا ﴾ قُربُ المنزلةِ؛ ولذلك قال الإمام أبوحنيفة في الفقه الأكبر (ص٦٢٣): «وليس قُربُ اللهِ تعالى ولا بُعدُه طولَ المسافةِ وقِصَرَها، ولكن على معنى الكرامةِ والهوان»، أي: الكرامة للطائع والهوان للعاصي.

٣ـ من سندِ أهلِ السنة في التأويل أو ما يؤيِّد التأويلَ:

أ ـ من حيث التعبير: إنّ الباحثَ الدقيقَ في القرآن يجد الفرقَ الواضحَ في التعبير بين الآيات المتشابهات وبين الآيات المحكمات؛ ففي هذه الآيات المحكمات مثلًا تأتي ﴿ قُلۡ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴾ [الإخلاص: ١] لإثبات الوحدانية، وتأتي ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ ﴾ [الشورى: ١١]=

= لإثبات مخالفته للحوادث، وتأتي ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٩] لإثبات العلم والحكمة، وتأتي ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٠] لتقرير القدرة، إلى غير ذلك من الصفات الذاتية.
ففي هذه الآياتِ المحكمةِ يكون القصدُ واضحًا إلى إثباتِ الصفةِ، ويكون المرادُ تقريرًا مباشرًا وإثباتًا صريحًا لاتِّصافه تعالى بكونه مخالفًا للحوادث أو كونه أحدًا أو عالمًا أو قادرًا.
أما في حال نسبةِ ما يُوهِم التشبيهَ فنحن لا نجد البتّةَ مثلَ هذا الأسلوبِ، كأن يقولَ: «إنّ لله يدًا، أو لله عينًا» أو «إنّ الله ذو يد» أو «إنّ الله ذو عين»، وإنما يُنسَب الأمر على طريق الإضافة ﴿يَدُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح: ١٠]، ومجرَّدُ الإضافة لا تُثبِت المضافَ صفةً لله، كما في قولِه: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ﴾ [الشمس: ١٣]، بل لا بدَّ من شرطٍ هو أنّه يكون المضافُ مما يكون لائقًا لله تعالى.
إذن في الآيات المتشابهات ليس القصدُ إلى إثبات الصفةِ، بل يكون طريقًا وأسلوبًا مجازيًا يمرّ منه إلى تقرير أمرٍ آخر، كما يقول الشيخ تقي الدين السُّبكي في السيف الصقيل (ص١٦٩):
«إنّ النصوصَ التي أجرَى فيها السلفُ التأويلَ لم تُسَق لإثباتِ ما أضيفَ لله فيها من اليد، والعين، والوجه، والجنب، والساقِ لله تعالى، وإنّما ورَدت هذه النصوصُ لتقريرِ أمرٍ آخَر، وجاء إضافةُ هذه الأمور لله تعالى فيها لتقرير ذلك الأمر، وقد فَهِمها الصحابةُ؛ ولذلك لم يَسألوا عنها النبيَّ ﷺ؛ لأنها كانت معقولةً عندهم بوضعِ اللسان، وقرائنِ الأحوال، وسياقِ الكلام، وسببِ النزول».
وأيضًا الدليلُ الجليُّ على ضرورةِ صرف هذه الظواهرِ هو ما صرَّح اللهُ في حق بعضِ رُسُلِه على صورةِ الصفةِ والموصوف مما يفيد المعنى الظاهري، ولكننا مضطرون لتأويله، فلنقرأ هذه الآية:
﴿وَٱذْكُرْ عِبَٰدَنَآ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ أُو۟لِى ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [ص: ٤٥]، فهذان اللفظان ﴿ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَٰرِ﴾ صريحان في إثباتِ الأيدي وإثباتِ الأعيُنِ، ولكن لم نرَ أحدًا من المفسِّرين قد حملَها على ظاهرِ الأمر أو على ما يُفهَم منه ظاهرًا؛ لأنّه لا وجهَ لذِكرِ هذا ولا تخصيصَ في هذا الأمر لهم؛ لأننا مشتركون معهم في أنّ لنا أيادٍ وفي أنّ لنا أبصارًا، إذن لا وجهَ للتخصيصِ في قولِه: ﴿أُو۟لِى ٱلْأَيْدِى وَٱلْأَبْصَٰرِ﴾، فالنص وإن جاء على صورةِ الصفة والموصوف لا الإضافة، لكن ينبغي أن يؤوَّلَ مع أنه صريحٌ في إثباتِ الأيدي والأبصارِ لهم.
فهنا أوّل بأنّ المرادَ من أولي الأيد كنايةٌ عن أنهم أصحابُ القوّةِ في التحمُّل بتبعاتِ ما حُمِّلوا، والمراد بالأبصار، أي: أصحابُ الفطنة والبصيرةِ فيما كُلِّفوا وفيما دعَوا الناس إليه.
فكيف لا نُؤَوِّل ما ورد في جانب الحقّ مع أنّ اللفظَ ليس بصريحٍ كهذه الآية؟! فما ينبغي لنا أبدًا أن نحملَ النصَّ على ظاهره، بل لا بدَّ من صرفِ الظاهر. =

= من محاضرات الشيخ محمد إبراهيم عبد الباعث، بعنوان حول مائدة القرآن العدد (٢١) في قناة اقرأ، وبرنامج إشراقات قرآنيّة، العدد (٢) و(١٣) في قناة اقرأ على شبكة الإنترنت.
ب ـ ومن حيث الأسلوب أيضًا: فمما يؤيد تأويلَ الصفاتِ المتشابهات هو أنّ القرآنَ رتَّب العقوبةَ على منكري الصفاتِ التي تدلُّ على كمالِ الله، مثلًا في وحدانية الله قال: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ...﴾ [المائدة: ٧٣]، أثبتتِ الآيةُ حكمَ الكفر على منكري التوحيد. وقال في إنكار القدرة: ﴿لَّقَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَآءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُواْ وَقَتْلَهُمُ ٱلْأَنۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُواْ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ﴾ [آل عمران: ١٨١]، والحكمُ بعذاب الحريق مرتَّبٌ على إنكارِ قدرة الله، وهي من الأسماء الحسنى.
ولكن لم يرِد نصٌّ ـ ولم أعثر عليه ـ يُرتِّب عقوبةً على من أنكر شيئًا من هذه الصفاتِ المتشابهة، وهذا لا يعني جوازَ إنكارِ هذه النصوص، بل يعني أنّ هذه النصوصَ لم تأتِ لِتُؤَصِّل صفةً ذاتيةً قائمةً بالله مثلَ القدرةِ والإرادةِ، بل جاءت لمعنًى آخَر، وإلّا لَرتَّب القرآنُ أيضًا العقوبةَ على منكرِ ظاهرِها، كما في القدرة وإثبات الوحدانيّة.
ج ـ ومما يؤيِّد التأويلَ ـ ولو إجمالًا ـ أنّ القرآنَ جادل الذين يُنكرون صفةَ الوحدانيّةِ في الخلق، وأقام الدليلَ على إثباتِها بخلاف المتشابهات، فلننظر مثلًا كيف يُثبت وحدانيتَه في الخلق بقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، لكن لم يُجادِل حول الصفاتِ المتشابهاتِ ولم يأتِ بالدليل على إثباتها.
د ـ ومما يؤيِّد التأويلَ أيضًا: أنّ الصفاتِ المقترنةَ بالأسماء قد تأتي مُصدَّرة بالأمر بالنظر فيها، مثل قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧]، وهذا استفهامٌ إنكاريٌّ متضمِّنٌ للأمر بالنظر في قدرة الله، أو تأتي مصدَّرة بالأمر بالتصديق بها، مثل قوله تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، أمرَنا بالتصديقِ بالتوحيد.
وهذه الأمور من الأمر والتحذير والتوكيد وردِّ الخصم حول الصفات الذاتية، مثل التوحيد والحياة والعلم والإرادة والقدرة، وعدمِها في الصفات المتشابهة؛ تَقودُنا إلى أنّ المتشابهاتِ لم تأتِ لِتُؤَصِّلَ أصلًا من أصول الدين، أي: لم تأتِ لإثباتِ الظاهرِ القاموسيِّ من الصفاتِ المتشابهة، وإنّما جاءت لمعنًى آخَر كما ذكرنا. يُنظر: المنطق القرآني في عرض العقيدة وإثباتها وردّ الخصوم (رسالتنا للدكتوراه) (٢: ١٧٠-١٧٣).
٤ـ وقفةٌ مع منكري المجاز:
ناقش كثيرٌ من العلماء منكري المجازِ، منهم عالمٌ أزهريٌّ وهو الشيخ يوسف الدجويُّ=

= رحمه الله في كتابه مقالات وفتاوى (١ : ٤٠٢-٤٠٣)، ناقشهم مناقشةً علميةً فقال:
«إنا نَختصر الطريقَ معهم فنقولُ على الإنصافِ والوضوح: إن كانوا يأخذون آياتِ المتشابهاتِ وأحاديثَ الصفاتِ على ظاهرِها ويُثبِتون معانِيها التي وَضَعَت لها لغةُ العرب [ويَرضون بلوازمِها]، فذلك كفرٌ صُراحٌ؛ لأنّه يستلزمُ الجسميّة والتجزُّؤَ والتركيبَ، ولا يُعقَل غيرُ هذا، فإنّ الظرفية [مثلًا] إذا أخِذت بمعناها الحقيقيّ في مثل قولِه تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ [الملك: ١٦] تَستلزِم أن يكونَ له مكانٌ محيطٌ به هو أكبرُ منه تعالى بالضرورة، وذلك يَستلزم صفاتِ الحوادثِ لا محالةَ، وقُل مثلَ ذلك في الاستواء والنزول واليد والوجه... إلخ.
وإن قالوا: إنّ ذلك ليس كاستقرارنا ولا ظرفيتنا... إلخ، فليس له لوازمُ الظرفيةِ ولا الاستواءِ المعروفَين، قلنا لهم: فما الذي فَهِمتموه من تلك الظرفية [كالآية السابقة مثلًا] إذا كنتم تُجرِّدونها عن معناها ولوازمِها؟ وما هو المعنى الحقيقيُّ الذي تقولون: إنه مرادٌ من الاستواء مثلًا؟ وبعد تسليم هذا [أي: بعد تركِ المعنى الظاهرِ] فأنتم موافِقون لنا، وأصبح قولُكم: إنّ الآياتِ المتشابهةَ على حقيقتِها لغوًا من القول؛ فإنّه لا فرقَ بيننا وبينكم في المعنى، فما هذه الطنطنةُ التي أصمَّتِ الآذان وهَوَّشَتِ الأذهانَ؟!».
ثم يقول: «وكيف يُثبِتون الجهةَ والاستواءَ الحقيقيَّ ثم يَنفون ما يَلزمُهما؟! وهل هناك عاقلٌ يقول بثبوتِ الملزوم حقيقةً مع نفيِ اللازم؟!
وليت شِعري بعد ذلك كلِّه! ما هذه الحقيقةُ التي أثبتُوها؟! فإن كانوا لا يدرون منها شيئًا فماذا أثبتُوا؟ وهل هناك حقائق للأشياء غير ما وُضِعَت له ألفاظُها في اللغة العربيةِ بما عرَفناه وحكَمنا بأنّها إذا استُعمِلت في غيره كان مجازًا يحتاج إلى علاقةٍ وقرينةٍ؟! فهذه هي الحقيقة في عُرف العلماء، ولكن هؤلاء لا يكادون يفقهون حديثًا!».
ومن الشبهة التي يتمسَّك بها المشبِّهةُ في أخذِ الظاهر القاموسي من تلك الآياتِ المتشابهة: أنّه إذا قلنا لمُنكِري المجاز:
كيف تُثبتون لله جارحةً، أو كيف تُثبتون لله يدًا؟! قالوا: نحن لم نُثبِت وإنّما الله هو الذي أثبَت لنفسه اليد في قوله: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾ [الفتح: ١٠].
نقول: كان فهمُكم للنص غيرَ صحيحٍ بل معوجًّا؛ لأنّه لم يكن صريحًا في هذا الاتجاه؛ إذ لم يقلِ الله: لي يدٌ، أو لي عينٌ، على صورة المبتدأ والخبر، وإنما جاء على صورة الإضافة، ومجرّدُ الإضافةِ لا يدلُّ على إثباتِ الصفاتِ، وإلّا لَيكون البيتُ والناقةُ صفتَين لله تعالى في قوله: ﴿نَاقَةَ ٱللَّهِ﴾ [الشمس: ١٣]، ﴿وَعَهِدۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيۡتِيَ﴾ [البقرة: ١٢٥]، =

= فإذن ليستِ النسبةُ وحدها كافيةً في إثباتِ الصفاتِ بل لا بدَّ معها مما يليق بجلالِه، أي: لا يوهِم النقصَ والتشبيهَ؛ لذا ينبغي أن نُوجِّهَه بحسب دلالةِ السياق، كما مرَّ من كلام العلامة السُّبكيِّ.
ومن الدليل الجليِّ الذي يقطع عِرقَ الشبهة المذكورة هو أنّ الله تعالى علَّمَنا التأويلَ في كتابه العزيز، أي: علَّمَنا عدم إرادة ظاهر النص الوارد في كثير من الآيات، منها:
قولُه تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]، وقولُه تعالى: ﴿إِنَّا نَسِينَاكُمْ﴾ [السجدة: ١٤]، فظاهر هاتَين الآيتَين يُثبتُ النسيان لله تعالى عنه، لكن لا يجوز قطعًا أن نُثبت لله تعالى صفةَ النسيان؛ بدليل أنّ اللهَ أثبتَ النسيانَ لنفسِه، ولا يجوز لنا أن نقولَ: إن للهِ نسيانًا ولكنَّه ليس كنسياننا؛ وذلك لأنّ اللهَ عزَّ وجلَّ قال: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم: ٦٤]؛ فإذن كلُّ ما نسَب اللهُ ورسولُه في القرآن والحديث إلى اللهِ لا يصحُّ أن يُوصَف اللهُ عز وجلَّ به؛ لأنّ مجرَّدَ النسبة لا تُثبَت بها الصفةُ كما مرَّ.
وهنا نقول لمُنكِري المجاز أيضًا: ما تقولون في قوله تعالى: ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ [الأنعام: ٣٨]، هل الجناحان في الطائر حقيقة أم مجاز؟ لا شك أنهما حقيقتان، فما تقولون في قوله للنبي ﷺ: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٥]، هل للنبيِّ ﷺ جناحٌ أم اليدُ؟ لا شك أن له اليد، واستعمالُ الجناح مجازٌ، أو كما قال في جانب الوالدَين: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ﴾ [الإسراء: ٢٤]، هل الذلُّ له جَناحٌ؟! فلا بدَّ من صرفِ الظاهر. يُنظر: المنطق القرآني في عرض العقيدة وإثباتها وردِّ الخصوم (رسالتنا للدكتوراه) (٢: ١٦٧).
وبهذا يتضح أن السَّلَف والخَلَف اتفقوا على تنزيه الله تعالى من التشبيه، إلّا أنّهم اختَلفوا في طريقةِ تفسيرِ النصوص المتشابهة ـ بين الإجمالِ والتفصيل ـ تبعًا لعصورِهم التي عاشوا فيها. والمهمُّ أن نَعلَمَ أنّ كِلا المذهبَين متَّجهان إلى غاية واحدةٍ؛ لأنّ المآل فيهما راجع إلى أن الله عزَّ وجلَّ لا يشبهه شيءٌ من مخلوقاته، وأيُّ تشبيهٍ قريبٍ أو بعيدٍ نقصٌ له تعالى، وأنّه منزَّه عن جميعِ صفاتِ النقص، فالذي نراه خلافًا بينهما خلافٌ بين تعيينِ المراد وعدمِ تعيينه فقط، وهو خلافٌ شكليٌّ بحسب الظروف.
ومن عجيب أمرِ هؤلاء ـ الذين سمَّوا أنفسهم سلفيين ادعاءً ـ قولُهم: أخذُ الظاهر بدون أيِّ تأويلٍ إجماليٍّ ولا تفصيليٍّ هو مذهبُ السلف، حاشاهم؛ فإنّ السلف مُنزِّهون لا مُشبِّهون، وهل قال السلف: استوى على العرش حقيقةً، أو إنه استوى بذاته، والنزول على حقيقته، بزيادة لفظ (الحقيقة أو بذاته) كما قال السلفيّة ذلك؟! اللهم لا، وحاشاهم أن يقولوا ذلك! =

بمعنى أنّ ذاتَ اللهِ من حيث صحّةُ العلمِ حياةٌ، ومن حيثُ انكشافُ المعلوماتِ عنده علمٌ، ومن حيثُ ترجيحُ الأشياءِ إرادةٌ، ومن حيث إيجادُ المقدورِ قدرةٌ؛ فيصحُّ أنْ يقالَ: اللهُ علمٌ، أي: مبدأٌ للانكشافِ بذاتِه، وحياةٌ وإرادةٌ وقدرةٌ، أي: مبدأٌ بالذات لصحةِ العلمِ والترجيحِ والإيجادِ، فماصَدَقُه وماصَدَقَ تلك الصفاتِ أمرٌ واحدٌ، هو الذاتُ العظيمُ القدرُ، ومتحقِّقٌ معها بتحقُّقٍ واحدٍ، والاختلافُ بحسبِ المفهومِ.

ويصحُّ أنْ يُقال: اللهُ حيٌّ عليمٌ قديرٌ مُريدٌ، ويكون بمنزلةِ قولنا: السوادُ أسودُ، في أنّ اتِّصافَ الموضوعِ بالمحمولِ لكونِه عينَ حِصّةِ الصفةِ [أي: عينَ المحمولِ] لا لاشتماله على حِصّةٍ زائدةٍ.

وقالوا أيضًا: إنّ السمع والبصرَ والكلامَ اللَّفظيَّ تحتاجُ إلى آلاتٍ جسمانيّةٍ مثْلِ الأُذُنِ والمقلةِ واللِّسانِ، واللهُ منزَّهٌ عن ذلك[1]، ....

= وبهذا أيضًا نصل إلى الفرقِ بين طريقِ إثباتِ الصفات الذاتية مثل العلمِ والقدرةِ، وبين طريقِ البحثِ عن المتشابهاتِ؛ فالتأويلُ في الأولى ـ أي: الصفاتِ الذاتيّةِ ـ ممنوعٌ، وفي الثانيةِ ـ أي: المتشابهاتِ ـ واجبٌ، بمعنى صرفِ اللفظِ عن المعنى الظاهر القاموسيِّ، سواء نقف عن بيان المراد أو نسكت، ومن هذا المنطلقِ أرسى أهلُ السنةِ قاعدةَ وجوبِ التمسُّك بالظاهر في المحكمات ووجوبِ صرفِ الظاهر في المتشابهات.

(١) ومن شُبَهِهم قيامُ الحادث بالله تعالى، فأجاب المؤلِّفُ هذه الشبهةَ في حاشيته المخطوطة على البيضاوي (١: ٣٧)، فيقول:

«ومعلومٌ أنّ الشخصَ بعد بلوغِ سنةِ مئةِ سنةٍ مثلًا يَتلفظ بلفظٍ، فلا يستلزم أن يَحدُث اللافظُ بحدوثِ الملفوظِ، فلا يلزمُ من حدوثِ شيءٍ منها اتصافُ المؤثِّر له بالحادث، ولا كونُ المؤثِّرِ حادثًا كما زعمه المعتزلةُ فضلُّوا وأضلّوا، وأوّلوا مثلَ قولِه تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤]، بأنّه أوجَد الكلامَ اللفظيَّ في مثلِ أُذُنِ سيِّدنا جبريلَ أو الشجرةِ أو [أوجد الكلامَ] النقشيَّ في مثلِ اللوحِ المحفوظ، ولا يخفى أنّه مجازٌ، ولا داعيَ في ارتكابِه؛ إذ لا يلزمُ اتصاف الله بالحادثِ».

فليستْ آثارُ[١] هذه الثلاثةِ الانكشافَ التامَّ الذي يُسمَّى سماعًا ورؤيةً ولا إيجادَ الأصواتِ فيه تعالى، كما هو رأيُ أهلِ السُّنّةِ، بل آثارُ السمعِ والبصرِ انكشافٌ تعقليٌّ للمبصَرِ والمسموعِ فهما راجعان إلى العلم، وأثرُ الكلامِ اللّفظيِّ هو وجودُ الصوتِ في غيره تعالى، فالكلامُ اللفظيُّ راجعٌ إلى قدرةِ الإيجاد في الغيرِ، وقالوا: إنّ الكلامَ النفسيَّ غيرُ موجودٍ بل غيرُ معقولٍ.

فنزاعُ المعتزلةِ في الحياةِ والعلمِ والإرادةِ والقدرةِ من وجهٍ واحدٍ؛ هو زيادتُها عندنا، وعينيَّتُها عندهم مع التزامهم آثارَها مترتِّبةً عن ذاتِه تعالى ومغايرةَ[٢] تلك الآثار.

ونزاعُهم في السمعِ والبصرِ والكلامِ من وجهَين: أوَّلهما هذا الوجهُ[٣]، وثانيهما: عدمُ مغايرةِ آثارِها لآثارِ الأربعةِ.

[محاكمة علمية رصينة]

ونحن نقول[٤]: تعدُّدُ القدماءِ ـ إنْ كان واحدُها ذاتًا وغيرُه صفاتٍ لازمةً ـ ليس بكفرٍ، بل كمالٌ، واشتراطُ السمعِ والبصر والكلامِ بالآلاتِ الجسمانيّةِ في البشرِ عاديٌّ؛ إذْ يجوز الاستماعُ بدونِ الأذُنِ، والكلامُ بدون الفمِ، والإبصارُ بدون العين [كما في النوم]؛ إذْ كلٌّ بخلْقِه تعالى يَفعل ما يشاء.

ولو سُلِّم، فلِمَ لا يجوزُ أنْ يكونَ الآلةُ بحيث لا تنافي ألوهيَّتَه العُظمى غايتُه

---

(١) هذا جوابُ سؤالٍ مقدَّرٍ، تقديرُه: كيف توجِّهون آثار الصفاتِ السبع؟ فالجواب: فليست آثار... إلخ.

(٢) عطفٌ على قولِه: «آثارها» أي: مع التزامهم مغايرةَ تلك الآثار.

(٣) أي: النزاع بين العينيّة والزيادة.

(٤) جوابٌ لآراء المعتزلةِ السابقة مرتَّبًا.

أنّا لا نعلمُ ما هي؟ وكيف هي؟ ولا بِدْعَ في ذلك؛ لأنّا لا نَعلم أنّ ذاتَه وصفاتِه أيضًا ما هي؟ وكيف هي؟ وإنما نقدرُ أنْ نُعبِّرَ عنها بوجوهٍ كليّةٍ إجماليّةٍ، فثبَت أنّه يجوز أنْ يكون له سمعٌ وبصرٌ وكلامٌ لا كأوصافنا، وقد ورَد السمعُ[1] بها، فيجب أنْ نؤمنَ بها.

فليس السمعُ والبصرُ راجعَين إلى العلمِ، بل صفتان أخرَيان من غير محذورٍ، بل المحذورُ إنما هو نفيُهما[2]؛ لأنّك إذا تصوَّرْتَ لونًا مخصوصًا ـ كلونِ زيدٍ ـ وصوتًا مخصوصًا ـ كصوتِه قبل رؤيةِ الأوّلِ وسماعِ الثاني ـ حَصل عندك صورةٌ إجماليّةٌ كليّةٌ لهما، ثمَّ إذا رأيتَ الأوّلَ وسَمعتَ الثاني حَصلا عندك على وجهٍ أتمَّ، لا يَحصُل هذا الوجهُ إلا بالبصرِ والسمعِ لا بالعلمِ، فلو لم يكونا له تعالى لَزم نقصُه تعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا.

[دفاع عن الإمام الأشعري]

وما قاله الدوّانيُّ[3] في «شرحِ العقائدِ العضديّةِ» و«حواشي شرحِ التجريد»

---

(١) أي: الدليلُ السمعيُّ الشرعيُّ، وهو الكتابُ والسنّةُ.

(٢) قال العلامةُ البالكي في حاشيته المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٣١٥) على قوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]:
«هذا أصدقُ شاهدٍ على زيادةِ سمعِه تعالى وبصرِه على علمِه؛ إذ لولاها لَكان في قوّةِ: أعلَمُ وأعلَمُ، [أي: لولا زيادةُ السمع والبصر على العلمِ بل رجَعا إليه لَيكون المعنى: أعلمُ وأعلمُ]، فلا يكونُ للتكرار فائدةٌ، والتأويلُ بأنّ أعلَمُ علمًا كالسماع وأعلَمُ علمًا كالإبصار إقرارٌ بالانكشافِ التامّ الإبصاريّ والسماعيّ، فلا يضرُّنا، مع أنّه بعيدٌ، وعليه يَثبُت زيادةُ أصلِ الصفتَين بدليلٍ آخرَ».

(٣) الدوّاني: محمَّد بن أسعد، الملقب جلال الدين الدواني، نِسبةً إلى دوان، وَهِي قَرية من قرى كازرون، الشافعيُّ، عالِمُ العَجم بِأرض فارس، وَإمامُ المعقولات وَصاحبُ المصنفات، أخذ العلم عَن المحيوي والبقال، وفاق في جَمِيع العُلُوم لا سيما العَقلِيّة، وَأخذ عَنهُ أهل =

وغيرِها ردَّدْناه في «الرسالة الوجوديّةِ» بما لا مزيدَ على حُسْنِه وتقريرِه(١).

وما نُقِل عن الشيخِ الأشعريِّ من إرجاعهما إلى العلمِ، فلو سُلِّم نسبتُه إليه أراد بالعلمِ المعنى الأعمَّ؛ إذِ العلمُ له ثلاثةُ معانٍ، كما فصَّلناه في «حواشي شرحِ التهذيبِ»، يشملُ معنيان له السمعَ والبصرَ، وواحدٌ يُقابلها(٢).

= تِلكَ النواحي، وارتحل إلَيهِ أهل الرّوم وخراسان وَما وَراء النَّهر، وَله شهرة كَبِيرة وصِيت عَظِيم، وتكاثر تلامذته، وَكانَ من أدبهم أنه إذا تكلم نكسوا رُؤوسهم تأدُّبًا، وَلم يتَكَلَّم أحد مِنهُم بشيء، وولاه سُلطان تِلكَ الديار القَضاء بها، وَله مصنفات كَثِيرة مَقبُولة، مِنها: شرح التَّجرِيد للطوسي، وَشرح التَّهذِيب، وحاشية على العَضُد، وَله فصاحة زائِدة وبلاغة وتواضع، وَمات سنة (٩١٨هـ). يُنظر: البدر الطالع (٢: ١٣٠).

(١) يُنظر: الرسالة الوحوديّة بتحقيقنا (ص٣٢-٣٦). وحاصلُ المسألة أنّ بعضَ العلماء أنكروا السمعَ والبصر ونَسَبهما إلى الشيخ الأشعريِّ مع أنّ الشيخ لم يقل به، كما قال المؤلِّف في آخر التقرير اللاحق: «ولا أظنُّك بعد هذا أن تَزعمَ بالشيخِ ما هو بريءٌ عنه من مذهبِ الفلاسفةِ والمتفلسفين المنكرين لزيادةِ السمعِ والبصرِ وبعضِ المتفلسفين في هذه المسألةِ منّا، كالدَّوانيِّ يُروِّجُ مذهبَه بنسبتِه إلى الشيخِ جليلِ القَدرِ عليه السلام، غافلًا عمّا ذَكرنا مع أنّ فيه مفاسدَ ذُكِرت في المطوَّلات. والله أعلم بحقيقة الحال».

(٢) دافع المؤلِّفُ رحمه الله عن إمامِ أهلِ السنة الشيخِ الأشعريِّ في حاشيةٍ خطيّةٍ على تهذيبِ الكلامِ للعلامةِ التفتازاني رضي الله عنهم (١: ٢٢٨) على قوله: «(وقد يُقال: العلمُ لمطلقِ الإدراكِ) الشامل للإحساس والتخيُّل والتوهُّم والتعقُّل، كما ذهَب إليه الشيخُ الأشعريُّ؛ حيث قال: «الإحساس بالشيءِ علمٌ به فالإبصارُ علمٌ بالمبصراتِ» اهـ. ويستلزم من هذا نفي الشيخِ الأشعريِّ السمعَ والبصرَ للهِ تعالى ودرجه إيّاهما تحت صفةِ العلم، وهذا مذهبُ الفلاسفةِ، فيوجِّه المؤلِّفُ قولَه فيقول:

«أقول: على تسليمِ صحّةِ هذا النقلِ عن الشيخِ جزاه اللهُ عنّا خيرَ الجزاء، للشيخ أن يقولَ: إنّ للعلم ثلاثةَ إطلاقاتٍ:

أحدُها: خاصٌّ بنحوِ التعقُّل، كما يظهر من مقابلتِهِ في القرآن العظيمِ بالسمع والبصرِ، [كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٨١]، ﴿إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرٌۢ بَصِيرٌ﴾ [فاطر: ٣١]، فقابل العلمَ بالسمع والبصر، والمقابلةُ تدلُّ على التغايُر، فلا يشمل العلمُ بهذا المعنى الإحساسَ].=

= **وثانيها**: ما يشملُ التعقُّلَ والإحساس وأخوَيهما [أي: التخيُّلَ والتوهُّمَ بمعنى إدراكِ الوجدانيات] سواءٌ كانت الثلاثةُ الأخيرةُ من الإدراك بمعنى الوصولِ والنيلِ [بمعنى أنّ الصورةَ في الحواس الظاهرةِ والباطنةِ تُسمَّى علمًا] أو [تُسمَّى الصورةُ في الحواس و] الاعتقادِ [أيضًا علمًا]، وكأنّ هذا هو المرادُ بمثلِ ﴿هَلْ يَسْتَوِى ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: ٩]. [لم يذكر مفعول ﴿يَعْلَمُونَ﴾ لِيَعمَّ، أي: يعلمون حسًّا أو وجدانًا أو تعقُّلًا].

وثالثُها: المعنى الشاملُ للأربعةِ لكن إذا لم يكن شيءٌ منها [أي: من الإحساس والتخيُّل والتوهُّمِ بمعنى الصورة في الحواس] بل بمعنى الاعتقادِ، وهذا هو المرادُ من مِثلِ ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ﴾ [الأنعام: ٧٣]، [أي: عالِمُ الغيبِ والشهادةِ، لكن بمعنى اعتقاد الإحساسِ والتخيُّلِ والتوهُّمِ لا أصل الإحساس والتخيُّل والتوهُّم].

والعلمُ بالمعنى الأوَّل [أي: التعقُّلِ] هو المتعارَفُ بين العامّةِ؛ ولذا يَنفونه عن البهائمِ ولا يطلقونه عليها.

و[هو بـالمعنى] الثاني شاملٌ للواجب والبشرِ وغيرِه حتى البهائمِ، لكن إطلاقُه على اللهِ باعتبارِ كونِ الأربعةِ اعتقادًا [أي: تعقُّلًا] لا إدراكًا بمعنى الوصول والنيل، وعلى البهائمِ بالعكسِ إن لم يكن لها مجرَّدات.

وعلى البشرِ باعتبارِ كِلَيهما [أي: باعتبارِ التعقُّلِ علمٌ، وباعتبار وجودِ الصورِ في الحواس الظاهرة إحساسٌ، وباعتبارِ وجودِ صورِ المحسوسات في الحسِّ المشتركِ تخيُّلٌ، وباعتبار وجودِ الصورِ المدرَكةِ بالواهمةِ كالجوعِ توهُّمٌ، فيُطلَقُ العلمُ على الأربعةِ المذكورةِ].

و[المعنى] الثالثُ شاملٌ لعلم اللهِ والبَشرِ وغيرِه سوى البهائمِ [وهذا التخصيصُ، أي: إخراجُ البهائمِ هو الفرق بين المعنى الثاني والثالث].

فحيث ذَكر الشيخُ عليه السلامُ السمعَ والبصرَ داخلَين في العلمِ أراد به واحدًا من المعنيَين الأخيرَين [العامَّين] أو خارجَين عنه، فأراد بالعلم المعنى الأوَّلَ [الخاص بالتعقُّل].

ولا أظنُّك بعد هذا أن تَزعمَ بالشيخِ ما هو بريءٌ عنه من مذهبِ الفلاسفةِ والمتفلسفين المنكرين لزيادةِ السمعِ والبصرِ وبعضِ المتفلسفين في هذه المسألةِ منّا، كالدَّوانيِّ يُروِّجُ مذهبَه بنسبَتِه إلى الشيخِ جليلِ القَدرِ عليه السلامُ، غافلًا عمّا ذَكرنا مع أنّ فيه مفاسدَ ذُكِرت في المطوَّلات. والله أعلمُ بحقيقةِ الحالِ».

وإرجاعُهم[١] الكلامَ اللَّفظيَّ إلى القدرةِ مسلَّمٌ لنا، كما قلنا: إنّه شعبةٌ من القدرةِ، لكن ليس قدرةُ إيجادِ الصوتِ في غيرِه بل في ذاتِه.

وإنكارُهم الكلامَ النفسيَّ إنكارٌ للبديهيِّ المجمَعِ عليه[٢] في الحكمةِ والكلامِ كما سيأتي.

---

(١) أي: إرجاعُ المعتزلةِ الكلامَ اللفظيَّ إلى القدرة... إلخ.

(٢) أيضًا أورد المؤلِّفُ معتمَد المعتزلةِ في إنكارِهم للكلامِ النفسيِّ واللفظيِّ، ثمَّ ردَّهم أكثر تفصيلًا، وذلك في رسالةٍ كمقدمةٍ لدراسةِ جمع الجوامع بتحقيقنا (ص١٠)، فيقول:

«فقولُ المعتزلة: إنّ إثباتِ الكلامِ لفظيًا أو نفسيًا للهِ تعالى قياسٌ فقهيٌّ لا يفيدُ القطعيَّ، فلا يُعتَدُّ به في فنِّ الكلام، بل هو قياسُ غائبٍ [عن الأبصار وهو الخالق] على حاضرٍ [وهو المخلوق]، وهو من الوهميّاتِ فلا يُقبَل، ويستلزمُ كذبَ اللهِ في مثلِ قال موسى (لأنّه ليس موجودًا في الأزل فكيف قال؟!).

و[يستلزم] كون النداءِ أو الأمرِ أو النهيِ بلا منادًى ولا مأمورٍ ولا منهيٍّ، وهو سَفَهٌ إن لم يَعلَم ذلك، وعبثٌ إن عَلِم [وفَعَل ذلك].

و[يستلزم] اتِّصافَ اللهِ بالألفاظِ الحادثةِ، و[يستلزم] احتياجَ اللهِ إلى أسبابٍ جسمانيّةٍ كالهواءِ والحلقومِ والفمِ والجَنانِ.

فهذه دلائلُ توجِبُ صرفَ مثلِ: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] عن ظاهرِه، وتأويلِه بمثلِ خلَقَ الله الكلامَ في مثلِ الشجرةِ لموسى أو خلَقَه في أذُنِه، [هذا القولُ الشامل لأقوالٍ] باطلٌ. [لماذا؟].

لأنّا لم نَقِس كلامَ اللهِ على كلامِ البشرِ، بل أثبتناهُ بالدلائلِ السمعيّةِ وإجماعِ الأنبياءِ عليهمُ السلامُ [الدالِّين على أنّ اللهَ متكلِّمٌ، هذا أوَّلًا].

وظهَر [مما سبَق] أنّه لا عبَثَ ولا سَفَهَ ولا كذبَ لوجودِ التعلُّقِ التعليقيِّ [المستلزمِ لتصوُّرِ منادًى ومخاطَبٍ ومأمورٍ ومنهيٍّ في الأزل].

و[ثالثًا] ليستِ الألفاظُ صفةَ اللهِ [حتى يَستلزِمَ قيامَ الحادثِ به تعالى بل صفةُ الهواءِ].

و[رابعًا] الكلامُ كالعلمِ والحياةِ والقدرةِ؛ فإنّ هذه الثلاثةَ تَحتاجُ في البشر إلى آلاتٍ جسمانيّةٍ ولا تحتاجُ في اللهِ تعالى اتّفاقًا، فليكنِ الكلامُ مثلَ هذه. =

[موقف الصوفية من الصفات وما يترتب عليه]

ووافق الصوفيّةُ المعتزلةَ في عينيّةِ الصفاتِ، لكنْ لا لهذا الدليلِ بل لأنَ ذاتَه تعالى بسيطٌ يُبصِر بجملتِه[١]، ويَسمَع بجملتِه، ويَقدرُ بجملتِهِ... إلى غيرِ ذلك، فهو بصرٌ كلُّه، حياةٌ كلُّه، قدرةٌ كلُّه... إلى غير ذلك[٢].

= [فما سبق جوابٌ حول الكلام اللفظيِّ، أمّا حول ردِّه إيّاهم للكلام النفسيِّ فيقول]:

«ثُمَّ إنّ الكلامَ النفسيَّ بمعنى **گفتهشده** (أي: المتكلَّم به النفسي) موجوداتٌ أزليّةٌ مُندرِجةٌ تحت إحدَى القَضايا الستِّ، أعني الخارجيّةَ والحقيقيّةَ والذهنيّةَ بأقسامِها الأربعةِ، بمعنى أنّ الواقعَ ظرفٌ لأنفسِها لا لوجوداتِها، نظيرُ عَمى زيدٍ؛ فإنّ الخارجَ ظرفٌ لنفسِ العمى لا لوجودِهِ، وليست نظيرَ بَصرِ زيدٍ؛ (فإنّ الخارجَ ظرفٌ لوجودِه)، ولا كوجودِ العنقاءِ واللاشيءِ؛ فإنّ الخارجَ ليس ظرفًا لأنفسهما ولا لوجودهما، فهما اعتباريّةٌ محضةٌ.

وهي [أي: النِّسَب] وإن كانتِ اعتباريةً لها نحوٌ من الوجودِ في الواقع. وبهذا **وإن لم أرَ مَن تعرَّض له ينDفعُ التناقُضُ** بين قضيَّتَين مُجمَع عليهما، أعني: «ارتفاع النقيضَين في الخارج مُحالٌ»، «وأنّ النِّسَبَ التامّةَ الخبريّةَ أمورٌ اعتباريّةٌ»» أي: لها وجودٌ وليس لها وجودٌ، وهذا ارتفاعُ النقيضَين، ودفعُ الإشكالِ بأن يُقال: لها وجودٌ رابطيٌّ وليست لها وجودٌ محموليٌّ، فالإيجابُ والسلب مختلفانِ جهةً.

أو بعبارةٍ أخرى: قولُه: «ارتفاعُ النقيضَين محالٌ» بمعنى أنّ النِّسَبَ الكلاميّةَ ليست موجودةً والنِّسَبَ الكلاميّةَ ليست معدومةً، وهذا ارتفاعُ النقيضَين.

دفعُ التناقُضِ هكذا: ليست موجودةً وجودًا محقَّقًا حتى يلزم موجوداتٌ أزليّاتٌ سوى اللهِ وصفاتِه تعالى، وليست معدومةً محضةً كالعنقاء واللاشيء حتى يلزم إلغاءُ النِّسَبِ الكلاميّةِ المعلومةِ للهِ أزلًا، بل لها نحوٌ من الوجودِ، وهو الوجودُ الاعتباريّ.

(١) أي: بذاتِه لا بزيادةِ صفةِ البصر، وهكذا باقي الآثار.

(٢) أي: يُنسَب إليه الصفاتُ على صورةِ المصدرِ، ويُسمَّى حملًا مواطأَةً، لا على طريقِ الاشتقاقِ المسمَّى حملًا متعارَفًا، فعندهم كما جاز أن يُقالَ: اللهُ عليمٌ، على طريقِ الاشتقاق، كذلك جاز أن يُقالَ: الله علمٌ، على طريقِ المواطأةِ.

وإذا كانتْ زائدةً لم تكن كذلك كما هو المشاهدُ فينا(١)، مثلًا أعيُننا مُبصِرةٌ لا غيرُها، وآذانُنا سامعةٌ لا غيرُها، وفمُنا ناطقٌ لا غيرُه.

وخالَفوا المعتزلةَ في إثباتِ الكلامِ النفسيِّ وفي مغايرةِ آثارِ السبْعِ كلٌّ للآخر(٢).

---

(١) قولُه: «وإذا كانت زائدةً لم تكن كذلك» أي: لم تُنسَب على طريقِ المواطأةِ، بل على طريقِ الاشتقاق، كما هو المشاهدُ لا يُنسَب إلى الإنسانِ الصفاتُ على طريقِ المصدر بل على طريقِ الاشتقاق إلّا مجازًا، فلا يُقال: زيدٌ علمٌ، بل يقال: زيدٌ عالِمٌ؛ لزيادةِ صفةِ العلمِ على الذات، وللمؤلِّفِ موقفٌ آخرُ سيأتي في آخرِ الرسالةِ.

(٢) ما سبَق في المتن قولُ جمهور الصوفيّة، لكن لمحقِّقي الصوفيّةِ توجيهٌ آخرُ يُعتَبر منهجًا جامعًا بين منهجِ المعتزلةِ ومنهجِ أهلِ السنة في زيادةِ الصفات وعدمِها، ذَكره المؤلِّف في رسالةِ الدوائر العشرين المخطوطة (ص١٩-٢٢)، والألطاف الإلهيّة (٢: ٢١٥-٢٢٠)، نأتي بما فيهما، فيقول:

«وتوضيحُ ذلك كما أفصَح به القطبان الأكرَمان [الشيخ عمرُ] السهرورديُّ صاحبُ عوارفِ المعارف، و[الشيخُ أحمدُ السرهنديُّ المشهورُ بـ] الإمام الربّانيّ في مكتوباتِه [قدَّس اللهُ أسرارَهما]:

اعلم أنّ الممكنَ إنّما يَتشرَّف ويَتعاظم بِشرَفِ صفاتِهِ وعظمتِها؛ فكلَّما كانت أعظمَ وأشرفَ - ككونِهِ عبدًا للهِ أو رسولًا أو نبيًّا أو وليًّا - كان هو أعظمَ وأشرفَ.

واللهُ تعالى لكونِهِ غنيًّا مطلقًا على عكس المُمكنِ شرَفُهُ وعظمتُهُ مِن ذاتِه بذاتِه في ذاتِه، وشرَفُ صفاتِه وعظمتها بشرفِ ذاتِه وعظمتِه [**وهـذا فـرقٌ دقيقٌ وجميلٌ بين الخالقِ والمخلوق**].

فالممكِنُ يَفتخِرُ بصفاتِه وتمُنّ هي عليه، وصفاتُ اللهِ تفتخرُ لكونها صفاتٍ له ويَمنُّ هو عليها؛ فاللهُ تعالى مُتعالٍ في مرتبةِ ذاتِه عن اتِّصافِه بشيءٍ، ككونِه غنيًّا عالِمًا حيًّا... إلى غيرِ ذلك، بداهةَ تأخُّر رتبةِ الصفاتِ حقيقيّةً أو اعتباريةً عن رتبةِ الموصوفِ وإن صاحبته وجودًا.

فاللهُ تعالى في ذاتِه بذاتِه عن ذاتِه مبدأٌ لانكشافِ الأشياءِ عنده، فيكون علمًا وعلِيمًا بذاته، ولصحةِ الفعلِ والتركِ بمعنى إن شاء فعَل وإن شاء ترَك، فيكونُ قدرةً وحياةً وقديرًا وحيًّا بذاتِه، ولترجيحِ الأشياءِ فيكونُ إرادةً ومُريدًا بذاته، ولإيجادِها فيكون تكوينًا ومُكوِّنًا - بالكسر - بذاتـه، ولانكشـاف المبصـرات والمسموعـات انكشـافًا تـامًّا إحسـاسيًّا، فيكـون بصـرًا =

= وسمعًا وبصيرًا وسميعًا بذاته، ولإيجادِ الألفاظِ مثلِ القرآنِ ومعانِيها في ذاته على طريقٍ لا يعلمُه إلّا هو، فيكون كلامًا لفظيًّا ونفسيًّا بمعنى (گوّيايى) لا بمعنى المتكلِّم به، ومتكلِّمًا بذاته. فتكون الصفات عينَ ذاتِه تعالى بمعنى أنّ الآثار المارّةَ تصدر عن ذاته بذاتِه بخلافِ الممكِن؛ فإنّك مثلًا لو لم يكن فيك قوةُ البصرِ فَصِرتَ أعمَى لم تُبصِر شيئًا، وعليه فَقِسْ سائرَ صفاتِك».

[أمور جوهرية لضرورة الصفات بالنسبة للمخلوقات]

لكنِ اتصافُهُ تعالى بتلك الآثار وإن كان أزليًّا بعد مرتبةِ ذاتِه بداهةَ أنّه وجَد بذاتِه في ذاتِه، فتَصوَّر إيجابًا لا اختيارًا، وإلّا لَزِم سبقُ الجهلِ عليه [تصوَّر] أنّه مبدأٌ لهذه الآثار وموصوفٌ بها اتصافًا اعتباريًّا، فانتُزِع عن ذاتِهِ إيجابًا تلك الأوصافُ الاعتباريةُ.

[فلو نظرنا إلى الذات الأقدس بلا وجودِ المخلوقات، فهو مبدأ الكمالِ لآثارِ الصفات بلا احتياجٍ إلى الصفات، وإن نظرنا مع وجودِ العالَمِ فيحتاجُ العالَمُ لِأن يكونَ أثرًا له تعالى عن طريقِ صفاتِه، كما يقول]:

وتصوَّرَ في الأزلِ إيجابًا أيضًا أنّه سيصدُرُ عنه العالَمُ فيما لا يَزال، وعَلِمَ أنّه يَـجب عادةً مناسبةُ الصادرِ للمصدرِ، وأنّ العالَمَ ـ لإمكانِه وحدوثِـه ودناستِهِ بالنسبة إلى عالَمِ القُدسِ ـ لا يناسِبُه بوجهٍ من الوجوه.

ولو فُرِض المناسبةُ لمنعت شعشعةُ تجليّاتِ ذاتِه العالَمَ عن قبولِ الآثار، ولو فُرِض عدمُ المنع لَأذابته فورًا بعد وجودِه؛ فمِن ثَمّة اقتضى ذاتُه بذاته عن ذاتِه في الأزلِ الصفاتِ الثمانيةَ ووجودَه الزائدَ؛ لِتكونَ حِجابًا مانعةً عن إذابةِ العالَمِ، و[لِتَكونَ] وسائلَ عاديّةً في إيجاد العالَمِ وكمالاتِه العِلميّة والعَمَليّة.

فإنّها من حيث قِدمُها واتِّصافُ الباري تعالى بها ولزومُها له تعالى تُناسِبُ اللهَ في الصفاءِ والقدسِ، ومن حيث إمكانُها وصدورُها لا عن ذاتِها [أي: من حيث احتياجها إلى الذات؛ لأنها قائمةٌ بها] تُناسِبُ العالَم، فكانتِ الصفاتُ ذاتَ جِهَتَين: عُلوِيّةً قُدسيّةً، وسُفليّةً تأخذُ الآثارَ بالأولَى من الله تعالى وتُفيضُها بالثانية على الممكنِ.

(ثمَّ يُمثِّل تقريبًا للمسألةِ فيقول): مثلًا حصَل في العلم مقاماتٌ أربعةٌ:

ذاتُ اللهِ البحتُ، وكونُ اللهِ عليمًا [بلا رعايةِ المعلوم]، وكونُ الله عليمًا بالعالَم، وكونُ العالَم معلومًا له [فالصفات ضروريّةٌ للمقام الرابع؛ لأنّ الخلق لا مناسبةَ له مع الخالق حتى لا يليق أن يكونَ معلومًا له تعالى إلّا عن طريق الصفات الواسطة، كما قال:] =

[موقف الحكماء من الصفات وما يترتب عليه]

وقالتِ الحكماءُ بالعينيّةِ أيضًا لعينِ دليلِ الصوفيّةِ، لكنَّهم جَعلوا اللهَ تعالى موجَبًا غيرَ مختارٍ في جميعِ أفعالِه؛ فقالوا: لا قدرةَ له، بمعنى صِحّةِ الفعلِ والتركِ، ولا إرادةَ له، بمعنى الترجيحِ، ولا كلامَ له نفسيًّا مطلقًا ولا لفظيًّا، بمعنى صحّةِ إيجادِ الحروفِ وتركِه، ولا سمْعَ ولا بصَرَ له، بل هما راجعان إلى العلمِ أيضًا، فهم أنكروا زيادةَ الصفاتِ مطلقًا وآثارَ غيرِ الحياةِ والعلمِ من الخمسِ الأُخَرِ.

وأمّا قولُهم: له تعالى قدرةٌ، بمعنى إنْ شاء فَعَل وإنْ لم يَشأْ لم يَفعلْ، ويُسمُّونها عنايةً أزليّةً...[١] فهو عينُ الإيجابِ؛ لأنّ مَن شاء بمعنى عَلِم،

= «... فعُلِم أنّ اللهَ لا يحتاجُ في اتِّصافِه بالمصادر المبنيّة للفاعل [أي: في كونه عالمًا وقديرًا... إلخ] سواءٌ مع رعايةِ المفعولِ أو بدونِها إلى شيءٍ غيرِ ذاتِه، [وإنّما الاحتياج ناتجٌ عن عدم المناسبة بين الخالق والمخلوقِ بأيِّ وجهٍ من الوجوهِ، فلا بدَّ من تقدير الصفات؛ لِتكونَ واسطةً بين الخالق والمخلوق].

وعليه [أي: عدمِ احتياجِه بالصفات] يُحمَل البراهينُ العقليّةُ الدّالّةُ على كمالِ توحيدِ الله حتى عن صفاتِه [كما قالتِ المعتزلةُ].

و [عُلِم] أنّ المصادر المبنيّة للمفعول ـ ككونِ العالَمِ معلومًا له مخلوقًا له تعالى مرادًا له تعالى ـ هي المحتاجةُ إلى الصفاتِ الزائدة، وعليه يُحمَل الأدلّةُ النقليّةُ الدالّةُ على زيادةِ الصفاتِ» كما قال أهلُ السُّنّةِ.

ففي هذا التوجيهِ إشارةٌ إلى تعارُضِ الأدلّةِ العقليّةِ مع النقليّة من حيث الظاهرُ، ولا بدَّ من الجمع بينهما والتوفيق، كما قال المؤلِّفُ: إنّ الأدلّةَ العقليّةَ تَقتضِي عدمَ زيادةِ الصفات تحقيقًا للتوحيدِ الخالصِ، وهذا الجانب خاصٌّ بذاته تعالى في مرتبةِ ذاتِه بلا تصوُّرِ غيرِه.

والأدلّةُ النقليّة تقتضي زيادتها؛ لعدم إمكانِ علاقةِ غيرِه به تعالى إلّا عن طريق الصفات، وهذا الجانب خاصٌّ بذاته تعالى مع تصوُّرِ الغير معه، أي: بحسب رعايةِ المخلوقات لا في مرتبةِ ذاته بذاتِه تعالى فقط.

(١) هذه النقاط موضِعُ كلمةٍ مشوَّهةٍ لم أقدِر على تصحيحِها وأصلِها.

ومشيئةُ الفعلِ عند الاستعدادِ التامِّ ومشيئةُ عدمِه عند عدمِه لازمتانِ، فليس له صحّةُ الفعلِ والتركِ، وهي معنى القدرةِ المتنازَعِ فيها.

[خلاصة موقف المذاهب]

فالمذاهبُ في الصفاتِ سِتّةٌ:

الأوَّلُ: زيادتُها وإمكانُها مع كونِها لا عينًا ولا غيرًا، وهو مذهبُ الأشاعرةِ والماتريديّةِ.

الثاني: زيادتُها مع كونها ممكنةً وغيرًا لا عينًا، وهو مذهبُ جمهورِ المتكلِّمين، والنزاعُ بين هذَين لفظيٌّ [في معنى الغير] كما سبَق.

الثالثُ: أنّها زائدةٌ وواجبةٌ بالذاتِ لا عينٌ ولا غيرٌ، وهو مذهبُ الشيخِ حميدِ الدينِ الضريريِّ.

الرابعُ: أنّها عينٌ، وللذاتِ باعتبارِ مفاهيمِها آثارٌ سبعةٌ متغايِرةٌ، وهو مذهبُ الصوفيّةِ الصفيّةِ، فنزاعهُم مع [الرأيِ] الأوَّلِ من وجهٍ[١].

الخامسُ: أنّها عينٌ، وللذاتِ باعتبارها آثارٌ أربعةٌ صحّةُ العلمِ والقدرةِ، وانكشافِ الأشياءِ للعلم والسمعِ والبصرِ، والترجيحِ للإرادةِ، وصحّةُ الفعلِ والترك للقدرةِ والكلامِ[٢]، ....

(١) أي: من حيث الزيادةُ وعدمُها فقط لا من حيث الآثار.

(٢) للعبارةِ نوعٌ من الركاكةِ فهي هكذا: وللذاتِ باعتبارها آثارٌ أربعةٌ:

الأولُ: صحّةُ العلمِ، وهي انكشافُ الأشياءِ للعلم والسمعِ والبصرِ؛ لأنهما راجعان للعلم حسب زعمهم.

والثاني: الترجيحُ للإرادةِ. =

وهو مذهبُ المعتزلةِ(١). وبعضُهم زاد حالةً خامسةً هي الموجوديّةُ.

وهذه المذاهبِ الخمسةِ ـ بل سائرُ المِلَل والأديانِ ـ مُـجمِعون على كونـه تعالى حيًّا عليمًا، مريدًا قديرًا، سميعًا بصيرًا، متكلِّمًا، لكن اختلفوا فيما أشرْنا له(٢).

السادسُ: أنّها عينٌ، وآثارُها اثنانِ: الانكشافُ والإيجادُ الإيجابيُّ(٣)، [لا الاختياريُّ].

[تحقيق نفيس في الكلام اللفظي والنفسي]

فائدةٌ غريبةٌ مُنبِّهةٌ: قد أطال المصنِّفون والشرّاحُ والمحشُّون بحْثَ الكلامِ اللَّفظيِّ والنفسيِّ، لكن مَن لم يكن له إحاطةٌ بجميعِ كُتُبِ الكلامِ والتصوُّفِ

= والثالث: صحّةُ القدرةِ، وهي صحّةُ الفعلِ والترك للقدرةِ.
والرابع: صحةُ الفعل والترك للكلام.

(١) أي: فنزاعهُم مع ـ الرأيِ ـ الأوَّلِ من الأشاعرة والماتريديّةِ من وجهَين: من حيث الزيادةُ وعدمُها، ومن حيث الآثارُ؛ فالمعتزلة لم يُقرِّروا بالآثار السبعِ المذكورة.

(٢) أي: اختلفوا في تفسيرها وآثارها هل هي راجعةٌ إلى الذات البحت أم إلى صفاتٍ زائدةٍ؟ واختلفوا في آثارها بين السبع وأقلَّ من ذلك.

(٣) وهو مذهبُ الحكماء، أي: مخالفةُ هذا الرأيِ مع ـ الرأيِ ـ الأوَّلِ من الأشاعرة والماتريديّةِ من وجهَين: من حيث الزيادةُ وعدمُها، ومن حيث الآثارُ؛ فالحكماء لم يُقرِّروا بالآثار السبعِ المذكورة، بل باثنتَين منها واختلفوا فيهما أيضًا؛ لأنّ الانكشافَ عندهم انكشافُ الكليّاتِ لا الجزئيّات، وهذا كفرٌ كما قال الإمامُ الغزاليُّ في المنقذ من الضلال (ص٧٥).
ومن حيث الإيجادُ أيضًا اختلفوا في تفسيرِه؛ إذ فسَّروه بالإيجاد الإيجابيّ لا الاختياريّ الدالِّ على سلبِ الإرادةِ منه تعالى، كما قال المؤلِّفُ قبل قليل: «وأمّا قولُهم: له تعالى قدرةٌ بمعنى إن شاء فَعَل وإن لم يَشأ لم يَفعل... إلخ».

والحكمةِ لم يَفهمْ شيئًا معتدًّا به، ونحن بحوله تعالى بيَّنّا ذلك بيانًا شافيًا في كتُبٍ وحواشٍ ورسالاتٍ[1]، ونكتفي هنا بإجمالٍ نافعٍ[2] فنقول:

---

(١) منها: الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (١: ٣٢٦-٣٣٢)، ومقدمةٌ قبل دراسةِ جمع الجوامع بتحقيقنا (ص٥-١٢)، وله رسالةٌ في الكلام النفسيِّ واللَّفظيِّ حقَّقناه بحمدِ اللهِ ومنِّه.

(٢) بحَث العلامةُ رحمه الله بحثًا مستفيضًا حول الكلام النفسيِّ في كثيرٍ من كُتُبِه، كما أشرنا إليه في الهامس السابق، وحاشيتِه المدوَّنة على تفسير البيضاوي، وفي مقدمة قبل دراسة جمعِ الجوامع (ص٦-٧)، فيقول في هذا الأخير:

«**فائدةٌ**: لشدّةِ تعلُّقِ الفقهِ وأصولِه بكلامِ اللهِ تعالى وعدمِ ذِكرِ ذلك في كُتُبِ الكلامِ على وجهٍ شافٍ كافٍ نذكرُ في بحثِ الكلامِ ما يشفي صدورَ الطالبين، فنقول:

[أنواع الكلام اللفظي والنفسي]

إنّ مثلَ ثبوتِ القعود لزيدٍ له وجودٌ واقعيٌّ، ووجودٌ ذهنيٌّ، أي: في نفسِ المتعقِّلِ، ووجودٌ لفظيٌّ، ووجودٌ نقشيٌّ [أي: خطيٌّ]، ويُسمَّى كلٌّ من هذه الأربعِ بالكلامِ بمعنى المتكلَّم به، و[بالفارسيّ] **گفته شده**، [ويُسمَّى بالكرديِّ **يوَژراو**].

ومعلومٌ أنّه لا دخلَ للبشرِ في إيجادِ الأوّلِ، وله دخلٌ في إيجادِ الثلاثةِ الأخيرةِ، مثلًا: في كلِّ بشرٍ قوّةٌ يجري بها الألفاظُ على مخارجها ويُنظِّمها بها، وتُسمَّى [قوّةَ النطق ومبدأ النطق و] كلامًا لفظيًّا بمعنى **گوّيائى** [بالفارسيِّ، وتُسمَّى بالكردي **بوێژى**] بها يمتازُ عن الأبكمِ والأخرسِ.

وأنّه [أي: معلومٌ أيضًا أنّ البشرَ] متَّصِفٌ بها، وأنّها تتوجَّهُ إلى الألفاظِ فيكسِبُها بها، ويُسمَّى كلٌّ من هذه الثلاثةِ كلامًا لفظيًّا بمعنى **گوّيابودن** [بالفارسيِّ، وبالكرديِّ **وتن**]، و[معلومٌ أنّ] أصلَ الكلامِ كلامٌ لفظيٌّ بمعنى **گفته شده** [أي: أصلُ الألفاظ كلامٌ أثرٌ لقوّة النطق].

وكذلك [معلومٌ أنّ] في كلِّ بشرٍ قوّة نفسانيّة بها يَلقَى الخطراتِ على قلبِه مثلًا، وتُسمَّى كلامًا نفسيًّا بمعنى **گوّيائى** [أي: قوةِ النطقِ النفسيِّ يُسمَّى كلامًا نفسيًّا]، وأصلُ الخطراتِ كلامٌ نفسيٌّ بمعنى **گفته شده** [وهذه الخطراتُ نسبةٌ كلاميّةٌ مصدَّقٌ بها ومعلومةٌ لا تصديقٌ وعلمٌ، بل يجري عليها العلمُ والتصديقُ بها، وهي آثارُ تلك القوةِ، كما أنّ اللفظَ آثارُ قوةِ النطقِ الظاهريِّ].

واتِّصافُه بأصلِ القوة وتوجُّهها نحوَ الخطرات وكسبُها بها كلامٌ نفسيٌّ بمعنى **گوّيابودن** [أي: اتِّصافُ الشخصِ بقوة النطق النفسيّة]. =

بعدما ثَبت أنّ القرآنَ وسائرَ الكُتُبِ الإلهيّةِ نَزلتْ من اللهِ تعالى، و[ثبَت] أنّه تعالى متكلِّمٌ بها، فصَدق أنّه متكلِّمٌ بالقرآنِ وغيرِه من التوراةِ والإنجيلِ والزبورِ، وقد عَلمتَ أنّ زيدًا متكلِّمٌ يُفهَم منه كلامٌ لفظيٌّ بمعنى **گويايى وگويابودن وگفتهشده**[1]، كما سبَق.

و[عَلمتَ] أنّ خطابَ اللهِ موافقٌ للعرفِ واللغةِ والشرعِ، فثَبت أنّ قولَنا: اللهُ متكلِّمٌ بمثلِ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَـدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، أنّه تعالى أوجد في ذاتِه بصفته الكلامِ بمعنى **گويايى** هذه الألفاظَ التي هي كلامٌ بمعنى **گفتهشده**، فيدلُّ على ثبوتِ الصفةِ الزائدةِ ـ أعني **گويايى** ـ واتِّصافِه بها وتعلُّقِها بالألفاظ وإيجادِه تعالى لها، وكلٌّ من الثلاثةِ[2] كلامٌ بمعنى **گويابودن**.

= **[الدليل على الكلام النفسي]**

وإلى هذا الإشارةُ بمثلِ قولِه تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]، ومثل قولِ سيِّدِنا عمرَ الفاروق رضي الله عنه: «**إنِّي زوَّرتُ مقالةً في نفسي**»، وقول الأخطل:

«إنّ الـكَلامَ لَفــي الفـؤادِ وإنّما ... جُعِل اللِّسانُ على الفُؤادِ دَليلا».

حتى إنّ وجودَ الكلامِ النفسيِّ وتسميته كلامًا جرَى مجرَى الضروريّاتِ التي يَعلمُها الأطفالُ الغيرُ المميَّزين؛ حيثُ يقولون: (**قسهيەك وا دلْا ئەمەوىٚ بيلێم**) فوا عجبًا من المعتزلةِ كيف يُنكرون ذلك؟! وكذلك في كلِّ كاتبٍ قوّةٌ بها يَرسمُ بها صُوَرُ الألفاظِ في الصحائفِ تُسمَّى كتابةً بمعنى **نوسيندگى** [بالفارسيِّ، وبالكرديِّ **بنوسى**]، وأصل الحروفِ كلامٌ نقشيٌّ وخطيٌّ، واتِّصافُه بتلك القوّةِ وتوجُّهها نحو المكتوب وكسبُها بها كتابةٌ بمعنى **نوسيندهبودن** [بالفارسيِّ، ويُسمَّى بالكرديِّ **نوسەرى**].

فكما أنّ المكتوبَ ليس صفةَ الكاتبِ بل أثرٌ له، كذلك الكلامُ النفسيُّ واللفظيُّ بمعنى **گفتهشده** [أي: أصلُ الألفاظ والخطرات] أثرانِ له لا صفتانِ له».

(١) هذه الألفاظ فارسيّةٌ؛ فالأولى بمعنى قوةِ النطق، والثانية بمعنى اتّصاف الذات بتلك القوة وتعلُّقِها بالألفاظ وإيجادِه لها عادةً، والثالثُ بمعنى أصلِ الألفاظ والحروفِ الصادرة.

(٢) أي: اتِّصافُه بالصفةِ المبدأ، وتعلُّقُها بالألفاظ، وإيجادُه تعالى لها.

ولا يَحتاجُ الكلامُ اللَّفظيُّ إلى آلةٍ جسمانيّةٍ حتى نَصرِفَ هذا القولَ عن ظاهرِه، ويكون المعنى حينئذٍ: أنه أوجد بذاتِه في مثلِ المحفوظ، أو أُذُنِ النبيِّ، أو لسانِ جبريلَ الأصواتِ[1]، كما زعمه المعتزلةُ.

وتحقيقُه [أي: التحقيقُ في الفرْق بين صدور اللفظ من الذات وبين خلْقِها في الغير]:

كما أنّك إذا قَرعتَ حجرًا يحصلُ صوتٌ، فيُقال لك: المُصوِّتُ، لا الصائتُ، أو [قَرعتَ] شفَتَك مثلًا حَصل صوتٌ هو الميمُ، فيُقال لك: الصائتُ، لا المُصوِّتُ، مع أنّ الصوتَ في الصورتَين أثرٌ لك وصفةٌ للهواءِ.

كذلك إذا أوجَد اللهُ صوتًا لك مثلًا يُقال له: موجِدُ الصوتِ، لا المتكلِّمُ، أو [أوجد] في ذاتِه يُقال له: المتكلِّمُ، لا الموجِدُ، وإلّا لَزم أنْ يُقالَ له: المتكلِّمُ في كلِّ لفظٍ وصوتٍ؛ لأنّه أثرُه تعالى، فتحصَّل من ذلك أنّ له تعالى صفةً زائدةً ذاتيّةً هي شعبةٌ من القدرةِ يُوجِد بها الألفاظَ من عنده لا في غيره.

[تمثيل فريد في إثبات الكلام اللفظي]

إنْ قيل: الألفاظُ حادثةٌ، فكيف تكون صفةً له تعالى مع أنّها معلولةٌ لتموُّجِ الهواءِ المعلولِ للقرعِ أو القلعِ كما سبَق، فحيث لا هواءَ ولا قرْعَ ولا قلْعَ، كيف توجدُ واللهُ منزَّهٌ من آلةٍ قارعةٍ أو قالعةٍ أو إحاطةِ الهواء به؟!

قلنا: نَعم، الألفاظُ حادثةٌ، لكن ليستْ صفةَ المتكلِّم كما أسلفناه، بل أثرٌ له، كمنقوشِ الكاتبِ ومرادِ المريدِ ومقدورِ القادرِ، والتموُّجُ والقرْعُ والقلْعُ أسبابٌ عاديةٌ في عالَمِ الخلْقِ، أي: العالَمِ الجسمانيِّ، وليستْ أسبابًا أصلًا؛

---

(١) مفعولٌ به لـ«أوجد».

لا عادةً ولا حقيقةً في عالَم الأمرِ الغير الجسمانيِّ، كما في حالةِ الرؤيا؛ فإنّ الشخصَ إذا نام تعلَّق نفسُه الناطقةُ بعالَمِ الأمرِ، وارتَقَى من حضيضِ عالَم الخلْقِ إلى ذروةِ عالَم الأمرِ، فيَرَى ما لا يمكن أنْ يَرى في عالَم الخلقِ، ويَسمعُ ما لا يَسمع في عالَم الخلْقِ، ويَفعل ما لا يَفعل هنا.

وأنت تَرى هذا الشخصَ لا يَتحرَّك ولا يَتكلَّم مع أنّه بعد يَقظتِه يَحكي لك أنّه قال أشياءَ، وفَعل أشياءَ، وتحرَّك إلى محالٍّ كثيرةٍ، وما ذلك إلّا أنّ روحَه تَجسَّد في عالَم الأمرِ الذي لا هواءَ هناك، وفَعل ما فَعل، وسَمع ما سَمِع، وأبصر ما أبصر، وقال ما قال، ولا يمكن أحدًا إنكارُ ذلك[1].

---

(١) فالحق سبحانه وتعالى يريد أن يوضِّح لنا أنّنا في النوم لنا حياةٌ خاصةٌ وقانونٌ خاصٌّ يجري فيه ما كان مستحيلًا في الظاهر واليقظة، لِنأخذَ منه دليلًا على حياةٍ أخرَى بعد الموت، والتسليمَ بما يجري فيها؛ لأنّ لها حياةً وقانونًا خاصَّين، وهذا تشابهٌ بين النوم والموت؛ لأنه يجري فيهما ما يكون مستحيلًا في القانون الدنيوي.

بمعنى أنّ النومَ يَردُّ على كلِّ النظريّات التي حتَّمت عالَمَ الأسبابِ وتجعل من المستحيلِ الفكَّ بين الأسبابِ والمسبَّبات؛ بحيث أدَّى إلى وجوبِ هذه القوانين على الله، تعالى عن ذلك! لأنّ الإنسان حينَ ينامُ تَتشكَّلُ أمامَه الحياةُ التمثيليةُ؛ فإنّه يَرى نفسَه كما هو في حالِ اليقظة، لكن حياتُه في النوم محكومةٌ بقانونٍ مخالِفٍ لقانونِ اليقظة، فيَسمعُ بدون الأذُنِ الظاهري، وبدون وصولِ الهواء المتَكيِّفِ بالصوت، ويتكلَّمُ بدون حركةِ اللسان، وخروجِ الهواءِ في الحلق، ويذهبُ بدون حركةِ الرِّجلِ، ويَبطشُ بدون حركةِ اليد، ويتلذَّذ ويتألَّم بلا حاجة إلى هذا الجسم الهامد، في حينِ أنّ هذه الأفعالِ محالٌ عادةً في عالَمِ المادة، لكن لا يقعُ أيُّ محالٍ في النوم، كذلك عالَمُ القبرِ له قانونٌ خاصٌّ به يجري فيه ما كان مستحيلًا عادةً في عالَم الدنيا الظاهري بلا لزومِ محالٍ.

وهذا دليل على أن الشروطَ اللازمة في هذه الحياة الظاهرة ليست لازمةً في النوم بالنسبة للبشر فضلًا عن الخالق تعالى. يُنظر: رسالة حقيقة الإنسان والروح الجوال في العوالم للشيخ الدواني (ص١٧-١٨)، رسالة حقيقة البشر (ص٢٣١-٢٣٢).

قد يقول قائل عن الرُّؤَى: إنها مجرَّدُ تخيُّلاتٍ لا حقيقةَ لها، ويَردُّ هذا القولَ ما نراه في =

فعُلِم من ذلك أنّ الهواءَ تموُّجَه والقرْعَ والقلْعَ وسائرَ الآلاتِ الجسمانيّةِ مثلَ الأذُنِ والفمِ والعينِ؛ شروطٌ عاديةٌ في عالَم الخلْقِ، فبذلك تَعلَم صحّةَ كلامِه تعالى وسماعِه وإبصارِه الأشياءَ بلا آلاتٍ جسمانيّةٍ، وقد حقَّقنا ذلك بأبسطَ وأولَى في محلِّه[١].

وبالجملة: صدورُ أصلِ الألفاظِ منه تعالى وتلقُّفُ جبريلَ[٢] والنبيِّ عليهما السلام إيّاها من ذاتِه البحتِ تلقُّفًا روحانيًّا؛ مصرَّحٌ به في كُتُبِ أهلِ السنّةِ، وبَسَطه الشيخُ ابنُ حجرٍ في العقائد في «فتاواه الخاتمةِ» حقَّ البسْطِ، فبهذا القدْرِ ثَبَت الكلامُ اللَّفظيُّ بمعانيهِ الثلاثةِ[٣].

= الواقع من صاحب الرؤيا الذي يحكي لنا أنّه أكَل طعامًا، أو شَرِب شرابًا ما يزال طعمُه في فمِه، وآخرُ ضُرِب، ويُريكَ أثرَ الضرب على ظهرِه مثلًا، وآخرُ يصحو من النوم يتصبَّبُ عرقًا، وكأنه كان في مصارعةٍ حقيقيةٍ لا مجرَّد منامٍ. يُنظر: قصة الخلق للشيخ محمد متولِّي الشعراوي (ص٢٧٨-٢٧٩).

(١) يُنظر: الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (١: ٣٢٦-٣٣٢)، ومقدمة قبل دراسةِ جمع الجوامع بتحقيقنا (ص٥-١٢)، ورسالةٌ في الكلام النفسيِّ واللَّفظيِّ.

(٢) أتى الشيخُ ابنُ حجر في فتاواه أيضًا (ص٢١٨) بدليل على أنّ جبريل تلقّفهُ سماعًا من الله تعالى، وهو حديث الطبراني: حدّثنا يحيى بنُ عُثمان بنِ صالِح، وبكرُ بنُ سهلٍ قالا: ثنا نُعيمُ ابنُ حمّاد، ثنا الوليدُ بنُ مُسلم، ثنا عبدُ الرحمنِ بنُ يزيد بنِ جابر، عن عبدِ اللهِ بنِ أبي زكريّا، عن رجاءِ بنِ حيوة، عن النـوّاسِ بنِ سمعان، قال: سمِعتُ رسول اللهِ ﷺ يقول: «إنّ الله إذا أراد أن يأمُر بأمرٍ تكلّم به، فإذا تكلّم بهِ أخذتِ السّماء رجفةٌ ـ أو قال: رِعدةٌ ـ شدِيدةٌ، فإذا سمِع بذلك أهلُ السّماءِ صُعِقُوا فيخِرُّون سُجّدًا، فيكونُ أوّل من يرفعُ رأسهُ جِبريلُ عليهِ السّلام، فيُكلِّمُهُ اللهُ مِن وحيِهِ بما أراد، فيمُرُّ به جِبرِيلُ على الملائكة، فكلّما مرّ بسماءٍ سألتهُ ملائكتُها: ماذا قال ربُّنا؟ قال: قال جِبرِيلُ عليه السّلام: قال ربُّكُم الحقّ وهو العلِيُّ الكبير، فيقولون كلُّهم كما قال جِبرِيلُ عليه السّلام، فينتهِي جِبرِيلُ بالوحي حيثُ أمِر من سماءٍ وأرضٍ». مسند الشاميّين للطبرانيّ، بابُ ابنِ جابر عن عبدِ الله بن زكريّا، برقم (٥٩١) (١: ٣٣٦).

(٣) قال العلامةُ البالكي في حاشيته المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٣١٩) على قوله =

[إثبات الكلام النفسي المبدأ من خلال النسب الأزلية]

فنقولُ: لا يمكنُ أحدًا أنْ يُنكِرَ: اللهُ واحدٌ واجبٌ، وشريكُ الباري ممتنعٌ، وأنّ[1] في تلك القضايا الموضوعَ كذاتِه تعالى، والمحمولَ كوحدتِه، والنِّسبةَ كثبوتِها له، وأنّ[2] ذلك الثبوتَ غيرُ الثابتِ والمثبَتِ له، وأنّ[3] هذا الثبوتَ موجودٌ خارجًا ولو لم يَفرِضْه فارضٌ ولم يَعتبرْه معتبرٌ.

فهذا الثبوتُ أمرٌ موجودٌ في الخارجِ ونفسِ الأمر إلّا أنّه ليس بمحسوسٍ[4]،

= تعالى: ﴿أَلَّا يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا﴾ [طه: ٨٩]:
«هذا صريحٌ في أنّ مَن لا يرَجع القولَ لا يصحُّ أن يكونَ إلهًا، فيدلُّ بمفهومِه وعكسِ نقيضِه اللازمِ أنّ كلَّ إلهٍ يجبُ أن يَرجعَ القولَ، فهذا أصدقُ دليلٍ على أنّ عدمَ كونِه تعالى متكلّمًا بكلامٍ صادرٍ من ذاته لا مخلوقٍ في نحوِ شجرةٍ نقصٌ يجبُ تنزيهُه تعالى عنه.
والحملُ على يَرجع [أي: وتفسيرُه بأنّه يرجع] ولو بإيجادِه في غيرِه بعيدٌ جدًّا، ولا ضرورةَ تُلجئُنا إلى تأويلِه به؛ إذِ الكلامُ بمعنى (گفتهشده) [أي: اللفظُ أو النسبة النفسيّة] ليس صفةً للمتكلِّم، ولا حاجةَ للهِ في شيءٍ من صفاتِه إلى أسبابٍ جسمانيّةٍ، فإنّ عِلمَنا وحياتَنا وقدرتَنا وسائرَ صفاتِنا تَحتاج إلى آلاتٍ جسمانيّةٍ عادةً [على رأيِ أهلِ السنّة]، أو إعدادًا [على رأي الفلاسفة] إلى أسبابٍ، بخلافِ صفاتِه تعالى، وما الفرقُ بين الكلام وغيره؟!».

(١) عطفٌ إلى لفظ الجلالة، أي: لا يُمكن أحدًا أن يُنكِرَ أنّ في تلك القضايا... إلخ.

(٢) عطفٌ إلى لفظ الجلالة، أي: لا يُمكن أحدًا أن يُنكِرَ أنّ ذلك الثبوتَ... إلخ.

(٣) عطفٌ إلى لفظ الجلالة، أي: لا يُمكن أحدًا أن يُنكِرَ أنّ هذا الثبوتَ موجودٌ... إلخ.

(٤) ويقول المؤلِّف أيضًا في رسالة في الكلام النفسيِّ واللفظيِّ (ص١٠) بتحقيقنا:
«فإذا ثَبت أنّ النِّسَب التامّةَ الخبريّةَ كلامٌ نفسيٌّ قديمٌ أزليٌّ، فنقول: هي موجودةٌ؛ لأنّها وإن كانت أمورًا اعتباريّةً لا يُحَسُّ بها، لكن ليست مثلَ جبلِ زئبق والعنقاءِ من الممكناتِ [المعدومة]، واجتماعِ النقيضَين واللاشيءِ من الممتنعات؛ إذ هي لا توجدُ في الخارج ولا في الذهن إلّا إذا فرَضَها فارضٌ، بخلافِ النِّسَبِ التامّةِ الخبريّةِ؛ إذ ثبوتُ الامتناع لشريكِ الباري متحقِّقٌ في نفسِه وإن لم يفرضه أحدٌ، بل ولو لم يكن شيءٌ من الأشياء، كما صرَّح به في شرح التجريد أيضًا».

ومعلومٌ أنّه أزليٌّ وقديمٌ؛ إذْ لو كان [الثبوتُ] حادثًا لَكان اللهُ تعالى قبل حدوثِ الوحدةِ والوجوبِ له متعدِّدًا وممكنًا[1]، و[كان] شريكُ الباري قبل حدوثِ الامتناعِ له واجبًا أو ممكنًا[2]، والكلُّ باطلٌ.

ومعلومٌ أنّ النسبةَ ممكنةٌ لبداهةِ احتياجِها إلى الطرَفَين[3]، فثَبتَ أنّ تلك النِّسَبَ التامّةَ الخبريّةَ موجوداتٌ ممكنةٌ أزليّةٌ، وهذه المسمّاةُ بالكلام النفسيِّ الخارجيِّ بمعنى **گفته‌شده**.

ومعلومٌ أنّ كلَّ ممكنٍ محتاجٌ إلى علّةٍ، وأنّ العلّةَ هي ذاتُه تعالى، فثَبتَ أنّ تلك النِّسَبَ مما أوجده اللهُ تعالى في الأزل[4]، و[معلومٌ أنّ] الحياةَ والعلْمَ والسمْعَ والبصَرَ لا تكون سببًا مستقِلًّا في إيجادِ الأشياء المباينةِ له تعالى، و[معلومٌ أنّ] القدرةَ والإرادةَ تستلزمان حدوثَ المرادِ والمقدور، فلا تصلح سببًا لإيجادِ تلك النِّسَبِ[5]، فثَبت أنّ للهِ تعالى صفةً قديمةً زائدةً عليه تعالى تكونُ سببًا لصدورِ النِّسَبِ التامّةِ الخبريّةِ منه تعالى.

ومعلومٌ أنّه تعالى متَّصِفٌ بها، وتلك الصفةُ متعلِّقةٌ بإيجادِ تلك النِّسَبِ،

---

(١) فلو لم يَثبت له تعالى في الأزل الوحدةَ والوجوبَ لَثبت نقيضُهما، وهما التعدُّدُ والإمكانُ؛ لامتناعِ ارتفاعِ النقيضَين.

(٢) لامتناعِ ارتفاعِ النقيضَين.

(٣) والمحتاجُ ممكنٌ.

(٤) أي: إيجابًا؛ لئلّا يلزمَ الحدوثُ، ولا يلزم تعدُّد القدَماء؛ إذِ النِّسَبُ ليست أعيانًا موجودةً في الخارج كما أنّها ليست معدومةً محضةً، بل هي أمورٌ اعتباريّةٌ، كما مرَّ وسيأتي.

(٥) وليس المرادُ بالإيجاد هنا معنى الإخراج من العدم إلى الوجودِ، بل بمعنى الإيجادِ على طريقِ الإيجابِ بحسب مقابلته بالقدرة والإرادة؛ «إذ لو كان [الثبوتُ] حادثًا لَكان اللهُ تعالى قبل حدوثِ الوحدةِ والوجوبِ له متعدِّدًا وممكنًا، و[كان] شريكُ الباري قبل حدوثِ الامتناعِ له واجبًا أو ممكنًا، والكلُّ باطلٌ» كما مرَّ في المتن.

فثَبتَ الكلامُ النفسيُّ الخارجيُّ بمعنى **گويايى**، أعني الصفةَ الذاتيّةَ، و[ثبت] **گفته‌شده**، أعني النِّسَبَ التامّةَ الخبريّةَ التي هي آثارٌ له تعالى لا صفاتٌ له، و[ثبَت] **گويابودن**، أعني اتِّصافَه بها وتعلُّقَها بالنِّسَبِ وإيجادِها.

ومعلومٌ أنّه تعالى مُصدِّقٌ بهذه القضايا، والتصديقُ بها فرعُ نسبةِ المحمولِ إلى الموضوعِ عنده تعالى، فثَبت الكلامُ النفسيُّ التعقُّليُّ بمعانيه الثلاثةِ[١] كما في البشر.

وتحقيقُ ذلك: أنّ لكلِّ شيءٍ وجودًا خارجيًّا وذهنيًّا ولفظيًّا ونقشيًّا [أي: خطيًّا]، فثبوتُ الوحدةِ في الخارجِ نفسيٌّ خارجيٌّ، وفي الذهنِ نفسيٌّ ذهنيٌّ وعلميٌّ تعقُّليٌّ، وفي اللفظِ لفظيٌّ، وفي الكتابةِ نقشيٌّ، لكنَّ الخارجيَّ - لكونه أزليًّا، كما مرَّ - من آثارِه تعالى فقط، والتعقُّليُّ يكون أثرًا له تعالى وللبشر.

نَظيرُه: أنّ الواضعَ الأصليَّ اشتَقَّ الضاربَ مثلًا من الضربِ، وعَلِمه ونحن نعلمُه فقط، ويُسمَّى الأوّلُ اشتقاقًا جَعليًّا وفعليًّا، والثاني علميًّا وتعقُّليًّا، فكذلك ثبوتُ الوحدةِ وجد[٢] منه تعالى وعَلِمه ونحن لا نوجِده بل نعلمُه.

فمَن قال: إنّ الكلامَ النفسيَّ ليس للبشر، أراد به النفسيَّ الخارجيَّ، ومَن قال: يُوجَد له، أراد به النفسيَّ التعقُّليَّ[٣]؛ فوجود النسبةِ التامّةِ الخبريّةِ مما

---

(١) إشارةٌ إلى تأخُّرِ النسبة التعقليّة التي بمنزلة خطرات البشر عن النسبة التامّةِ الخبريّةِ رتبةً.

(٢) أي: وجَد إيجابًا؛ لئلّا يلزمَ الحدوثُ، ولا يلزم تعدُّد القدَماء؛ إذِ النِّسَبُ ليست أعيانًا موجودةً في الخارج كما أنّها ليست معدومةً محضةً، بل هي أمورٌ اعتباريّةٌ، كما مرَّ وسيأتي.

(٣) فصَّل المؤلِّفُ رحمه الله هذا الموضوع في رسالته الموسومةِ بـ«مقدمةٌ قبل دراسةِ الأصول» (ص٢٨-٢٩) بتحقيقنا، فيقول:

«فعُلِم أنّ لفظَ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٖ قَدِيرٞ﴾ [البقرة: ٢٠] كلامٌ لفظيٌّ له تعالى بمعنى (**گفته شده**). وصفتُه الذّاتيةُ التي أوجد اللهُ بها هذه الحروفَ ورتَّبها كلامٌ لفظيٌّ له بمعنى (**گويائى**).=

= واتِّصافُه تعالى بتلك الصِّفةِ الذّاتيّةِ وإيجادُه الحروفَ بها وتعلُّقُ صفتِه الذّاتيّةِ بها؛ كلامٌ لفظيٌّ بمعنى **(گويابودن)**.

ولكلامِه اللفظيِّ بمعنى **(گويائى)** تعلُّقان: قديمٌ تعليقيٌّ معنويٌّ، ومنجَّزٌ حادثٌ، كما في البشر.

و[عُلِم أيضًا المعاني الثلاثةُ في الآية للكلام النفسيِّ، يعني] أنّ معنى هذا اللفظ، أعني النسبةَ التامّةَ الخبريّةَ العلميّةَ، وهي ثبوتُ قدرتِه تعالى [في: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾، وهي] الذي حصَل في علمِه وصدَّق به [وهذه النسبةُ] كلامٌ نفسيٌّ بمعنى **(گفته شده)**.

و[في الآيةِ أيضًا ثبتت] صفتُه الذّاتيّةُ التي نسَبَ بها القدرة إلى ذاته [وهذه الصفة التي بها الانتسابُ] كلامٌ نفسيٌّ بمعنى **(گويائى)**.

و[في الآيةِ أيضًا ثبَت] اتِّصافُه تعالى بتلك الصفة، وتعلُّقُها بالمتكلَّم به، وإيجادُه تعالى لتلك النِّسبة، [وهذا الاتصافُ والتوجُّه] كلامٌ نفسيٌّ بمعنى **(گويابودن)**.

[سندُ ثبوتِ كلامه تعالى النقلُ لا القياس على البشر]

فله تعالى الكلامُ اللفظيُّ والنفسيُّ بمعانيهما الثلاثةِ كما في البشر؛ **بدليلِ النقلِ منه تعالى، ومِن أنبيائِه عليهم السلامُ لا بالقياسِ على البشر**، كما ظنَّ بعضٌ حتَّى يتَّجهَ أنّ قياسَ الغائب على الحاضِرِ من الوهميّات، مع أنّ القياسَ إنّما يفيدُ الظَّنَّ، والمسائلُ الكلاميّةُ لا اعتبارَ بالظَّنِّ فيها».

[تنزيه الحق تعالى]

نعم لا يحتاجُ اللهُ تعالى في كلامِه اللفظيِّ إلى آلاتٍ ومخارجَ وهواءَ جسمانيّاتٍ، كما لا يحتاجُ في سائرِ صفاتِه إليها وفاقًا، بل لا وسيلةَ في صدور اللفظ منه تعالى، أو له وسيلةٌ غيرُ جسمانيّةٍ لائقةٌ بمقامِ الألوهيّةِ لا نعلمُ ما هيَ، ولا كيف هي، ولا بِدْعَ فيه؛ إذ لا نعلَمُ حقيقةَ شيءٍ من ذاتِه وصفاتِه.

[تعلُّقات الكلام]

ثمَّ كلامُه اللفظيُّ والنفسيُّ بمعنى **(گويائى)** قديمٌ، وكذا تعلُّقُه المعنويُّ، واللفظيُّ بمعنى **(گفته شده)** حادثٌ كتعلُّقِه المنجَّز، ولا يلزم من حدوثِهما اتِّصافُه تعالى بالحوادث؛ لِما ذكرنا أنّ المتكلَّمَ به اللفظيَّ أثرٌ للمتكلِّمِ لا صفةٌ له، وأنّه لا يلزم من حدوثِ التعلُّقِ حدوثُ المتعلِّق».

ويمثّلُ المؤلّفُ في الفرق بين النسبة الواقعيّة والتعقليّة في الألطاف الإلهيّة (٢: ٢٨٨)،=

يقتضيه البرهانُ اليقينيُّ، وكذا صدورُها الإيجابيُّ منه تعالى.

ولا نعني بالكلامِ النفسيِّ الواقعيِّ [الخارجيِّ] إلّا تلك النِّسَبِ التامّةِ، كما حقَّقه المحقِّقان الخياليُّ وعبدُ الحكيم[1] وغيرُهما.

= فيقول: «تحقيقُ ذلك أنّ مَن راجعَ وجدانه عَلِم أنّه إذا تلفَّظ بجملةٍ مثلِ: قال الله، يخطرُ ببالِه هذا اللفظَ، فيصدِّقُ به من غيرِ حاجةٍ إلى إلقاءِ ترجمتِه؛ للزومِ خطورِ المعنى بباله إذا عَلِم الوضعَ، وربَّما يتكلَّفُ ويخطر بباله ترجمتَه مثل: «خدا طفت»، وربما يتكلَّفُ ويخطرُ بباله مضمونُه من ثبوتِ القولِ له تعالى، وكلٌّ من هذه خطرةٌ قلبيّةٌ قصديّةٌ يُسمَّى كلٌّ منها كلامًا نفسيًّا [تعقليًّا] لائقًا للاستماع.

وأصلُ مضمونه الغير الصادرِ على طريقِ الخطرةِ منتقشٌ في الخيال غيرُ متغيِّرٍ بتغيُّرِ العبارات، وكلامٌ نفسيٌّ غيرُ قابلٍ للاستماع»، ويُسمَّى كلامًا نفسيًّا واقعيًّا.

(١) والمحقِّقُ الخيالي رحمه الله أشار إلى الفرقِ بين النسبةِ التامةِ الخبريّةِ الخارجيّةِ التي لا تتغيَّر بتغيُّر العباراتِ وبين النسبةِ الكلاميّةِ المسمّاةِ بالنسبة التامّة العلميّةِ التي تتغيَّر بتغيُّرِ العبارات، فيقول:

«واعلَم أنّ هذا المَقامَ محارٌ للأفهام، والذي يَخطرُ بالبال هو أن يُقالَ: المعنى الذي نجدُه من أنفُسِنا لا يتغيَّرُ بتغيُّرِ العبارات ومدلولاتِها؛ فإنّ قولَنا: زيدٌ قائمٌ، وزيدٌ ثابتٌ له القيامُ، واتَّصَف زيدٌ بالقيام... إلى غير ذلك تعبيراتٌ عن معنًى واحدٍ، والإنكارُ مكابرةٌ، ولا شكَّ أنّ مدلولاتِ الألفاظِ متغايرةٌ، فليس ذلك [أي: الكلامُ النفسيُّ الواقعيُّ] عينُ مدلولِ اللفظِ. اهـ». المجموعة السنية على شرح العقائد النسفية (ص٢٩٥).

وقال المحقِّقُ عبدُ الحكيمِ رحمه الله: «المعنى الذي في أنفُسِنا عند إخبارِنا عن قيامِ زيدٍ - أعني النِّسبة الإيجابيّة بينهما - لا يتغيَّر بتغيُّرِ العبارات، ومدلولاتُها المتغيِّرةُ بتغيُّرِها، أعني المدلولاتِ اللغويّة التي يُسمُّونها في الاصطلاح: معاني أوَلُ، وهو ظاهرٌ؛ فإنّ العباراتِ تختلفُ بحسبِ الأزمنةِ والأمكنةِ والأقوامِ، وبحسبِها تختلفُ مدلولاتُها من غيرِ اختلافٍ وتغيُّرٍ في ذلك المعنى، بل كما يدلُّ عليه بالعبارةِ يدلُّ عليه بالكتابةِ والإشارةِ أيضًا، فعُلِم أنّه غيرُ الكلامِ اللفظيِّ الذي هو العباراتُ، وغيرُ مدلولاتِها التي تتغيَّرُ بتغيُّرِها.

فلا يَرِدُ أن يُقالَ: إنّ الكلامَ النفسيَّ مدلولاتُ الألفاظِ، والمدلولاتُ حادثةٌ لتغيُّرِها بتغيُّرِ العبارات، فيلزم قيامُ الحوادث بذاتِه تعالى. =

ولا [نعني] بصفةِ الكلامِ إلّا ما يكون واسطةً في صدورِ تلك النِّسَبِ عنه، وأمّا تسميةُ ذلك كلامًا فبحْثٌ لفظيٌّ، والحقُّ تسميتُه كما يشهدُ به اللغةُ واستقراءُ محاوراتِ العرفِ(١).

= قال بعضُ الفضلاءِ: وأنت خبيرٌ بأنّ ما ذَكَره إنّما يَتمُّ إذا ثَبتَ كونُ المعنى المذكورِ كلامًا نفسيًّا [الَّذي لم يتغيَّر بتغيُّرِ العبارةِ] ولم يَثبُت بعدُ، وأيضًا إنّ الكلامَ النفسيَّ مدلولُ الكلامِ اللفظيِّ [المتغيِّر بتغيُّرِ العبارة] عند أهلِ الحقِّ، وما ذَكره [الخياليُّ] من قوله: «فليس ذلك عين مدلولِ العبارةِ» في توجيهِ كلامِهم بعيدٌ عن مقصودِهم بمراحلَ.
أقول: المقصودُ هاهنا هو مجرَّدُ بيانِ أنّ المعنى الذي يُعبَّرُ عنه بالعبارةِ أو الكتابةِ أو الإشارةِ مغايِرٌ للعلمِ، وأما أنّه كلامٌ نفسيٌّ أم لا؟ فهو مطلبٌ آخرُ أثبتَه الشارحُ بقوله: «ويُسمَّى هذا كلامًا نفسيًّا كما أشار إليه الأخطلُ... إلخ».
وليس المرادُ بقولِهم: «الكلامُ النفسيُّ مدلولُ اللفظِيّ»، أنّه مدلولُه اللغويُّ الذي يتغيَّر بتغيُّرِ العبارات والاصطلاحات، كيف وهو يستلزم قيام الحوادث بذاتِه تعالى؟! بل المراد أنّه المعنى الذي غرَضُ المتكلِّمِ من الكلام الذي لا يتغيَّر بحسبِ تغيُّر العبارات والاصطلاحات، وهو الأصلُ بالنسبةِ إلى الألفاظِ المعبَّرُ عنه بالمعاني الثانيةِ في الاصطلاح. انتهى».
فأفاد قُدِّس سِرُّه أنّ النِّسبةَ الإيجابيّةَ هي المراد بـالمعنى في قولِ المشايخِ، وأفاد قولُه: «لا يتغيَّر بتغيُّرِ العبارات»، وقولُه: «والمدلولاتُ حادثةٌ لتغيُّرِها»، وقولُه: «فيلزم قيامُ الحوادث بذاتِه تعالى»، وقولُه: «يستلزم قيامُ الحوادث بذاتِه تعالى» [هاتان العبارتان تدلّان على] أنّ تلك النسبةَ قديمةٌ لعدمِ تغيُّرِها.
وقولُه: «وأما أنّه كلامٌ نفسيٌّ أم لا؟ فهو مطلبٌ آخرُ أثبَتَه الشارحُ... إلخ» يفيد أنّ تلك النسبةَ التامّةَ تُسمَّى كلامًا نفسيًّا، أي: بمعنى المتكلَّم به وگفتهشده». نقلتُ عن رسالة في الكلام النفسي واللفظيّ للمؤلِّفِ (ص٩-١١) بتحقيقنا.
وقولُه: «هي المرادُ بـالمعنى في قولِ المشائخِ»، أي: استعمالُ لفظِ المعنى في أقوال المشايخِ والمتكلِّمين هو ما يقابل الجوهرَ، أي: ما يقوم بغيره لا ما يقابل اللفظَ، سواء كان المعنى نسبةً تامّةً خبـريّةً [المسمّاةِ بالنسبة الواقعيّة أو الخارجيّـة] التـي كانت غـرضَ المتكلِّم من الكلام الذي لا يتغيَّر بحسبِ تغيُّرِ العباراتِ والاصطلاحـاتِ، أو نسبـةً تامـةً خبـريّةً علميّةً التي تتغيَّر بحسبِ تغيُّر العبارات والاصطلاحات.

(١) نقلنا ما يؤيِّد تسميتَه بالكلام في بداية هذا الموضوع؛ حيث قال: «وإلى هذا الإشارةُ بمثلِ=

[أنواع القضايا أزلًا](١)

جميعُ النِّسَبِ التامّةِ الخبريّةِ أزليّةٌ، ولو كان طرفاها أو أحدُهما لا يزاليًا وحادثًا، لكنْ(٢) إذا كان الموضوعُ محقَّقًا في الأزل وهو ذاتُه تعالى وصفاتُه الذاتيّةُ، فإنْ كان المحمولُ ما يَثبُت له خارجًا أزلًا مثلُ: اللهُ حيٌّ، وحياتُه لازمةٌ لعلْمِه، فالقضيّةُ خارجيّةٌ(٣) أزليّةٌ بلا فرضٍ في النسبةِ.

أو [كان] أحدُ طرَفَيها أو مما يَتحقَّق وجودُه فيما لا يَزال، فخارجيّةٌ أزليّةٌ لكن مع تأويلِ المحمولِ بما فيه فرضٌ، مثلُ: اللهُ خالقُ العالَم؛ فإنّه في معنى: اللهُ متَّصِفٌ في الأزلِ بأنّه لو تعلَّق إرادتُه وقدرتُه بوجودِ العالَم لكان خالِقًا له، ومثلُ: اللهُ موجِبٌ للصلاةِ، بمعنى: أنّه تعالى في الأزل متَّصِفٌ بأنّه إذا أوجَد العالَمَ وطلَب منهم الصلاةَ كان موجِبًا لها.

= قولِه تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِىٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ [المجادلة: ٨]»، ومثل قولِ سيِّدِنا عمرَ الفاروقِ رضي اللهُ عنه: «إنِّي زوَّرتُ مقالةً في نفسي»، وقول الأخطل:

«إنّ الكَلامَ لَفي الفُؤادِ وإنّما   جُعِل اللِّسانُ على الفُؤادِ دَليلا»

حتى إنّ وجودَ الكلامِ النفسيِّ وتسميتَه كلامًا جرى مَجرَى الضروريّاتِ التي يَعلمها الأطفالُ الغيرُ المميَّزين؛ حيثُ يقولون: «**قسه يەك وا له دلْما ئەمەوێ بيلێم**» [قوله: **قسه يەك**، يدلُّ على تسميته كلامًا] فوا عَجَبًا مِن المعتزلةِ كيف يُنكرون ذلك؟!». يُنظر: مقدِّمةٌ في دراسةِ الأصول للمؤلِّف (ص٨).

(١) هذا الموضوعُ مُهِمٌّ جدًّا؛ إذ يفصِّل إجمالَ ما سبَق من أنّ النِّسَب الواقعية الخارجيّةَ أزليّةٌ، بحيث ليس كلُّ نسبةٍ على وتيرةٍ واحدة، بل قد تكون القضايا لا تحتاج إلى فرضٍ؛ لا في الموضوع ولا في المحمول، وقد تحتاج إلى الفرض في المحمول فقط، وقد تحتاجُ إلى الفرض في الموضوع والمحمول فرضًا ممكنًا أو محالًا، وإلّا لم تكن صادقةً، كما سيأتي.

(٢) استدراكٌ وتفصيلٌ عما لا يحتاج إلى فرضٍ أو يحتاج.

(٣) والقضيّةُ تُسمَّى وتُعيَّن نوعيّتُها بحسبِ الموضوع محقَّقًا، أو مقدَّرًا خارجًا أو ذهنًا، تقدير ممكنٍ أو محالٍ، والقضيّةُ التي موضوعُها موجود خارجًا تُسمَّى خارجيّةً، فإن كان مقدَّرًا =

وإنْ لم يَثبُتِ المحمولُ في الخارجِ فالقضيّةُ ذهنيّةٌ حقيقيّةٌ تحقيقيّةٌ أزليّةٌ بالنظر إلى عِلمِه تعالى؛ لعدم الفرضِ في الموضوعِ لا ذهنًا ـ أي: عِلمًا ـ ولا خارجًا [مثل: اللهُ واجبُ الوجود](١).

وإنْ لم يكنِ الموضوعُ محقَّقًا في الأزلِ سواءٌ لم يُوجَدْ له فرْدٌ أصلًا فيما لا يزال أيضًا، مثلُ: كلُّ عنقاء طائرٌ، واجتماعُ النقيضَين محالٌ، أو تحقَّق كلُّها أو بعضُها فيما لا يَزال، مثل: كلُّ إنسانٍ حيوانٌ.

فإنْ كان المحمولُ خارجيًّا وأريدَ ثبوتُه له في الخارج فالقضيّةُ حقيقيّةٌ أزليّةٌ، مثلُ: كلُّ عنقاءٍ طائرٌ، وكلُّ إنسانٍ ضاحكٌ، وزيدٌ أسودُ، وقال فرعون(٢)، بمعنى: ما لو وُجِد كان عنقاءً، أو إنسانًا، أو زيدًا، أو فرعونَ، فهو على تقدير وجودِه طائرٌ، أو ضاحكٌ، أو أسودُ، أو قائلٌ.

وإنْ كان [المحمولُ] ذهنيًّا(٣) علميًّا مقدَّرًا خارجًا فالقضيّةُ ذهنيّةٌ فرضيّةٌ تحقيقيّةٌ، مثل: كلُّ إنسانٍ أو عنقاءٍ أو زيدٍ ممكنٌ، بمعنى ما حصَل في الوجود التعقليِّ محقَّقًا لو وُجد في الخارجِ كان إنسانًا، أو عنقاءَ، أو زيدًا، فهو على تقديرِ وجودِه التعقليِّ ممكنٌ، وكذا اجتماعُ النقيضَين محالٌ(٤).

أو مقدرًا ذهنًا(٥) علمًا وخارجًا، وهو نقائضُ المفهوماتِ الشاملةِ

= خارجًا فحقيقيّةٌ، أو مقدَّرًا ذهنًا فذهنيّةٌ.

(١) إلى هنا تمثيلٌ لِما لا فرضَ للموضوع وإنما قد يكون الفرضُ في المحمول.

(٢) محمولاتُ هذه القضايا متحقِّقةٌ فيما لا يزال بتأويلٍ، كما قاله المؤلِّف رحمه الله.

(٣) عطفٌ على قولِه: «خارجيًّا»، أي: وإن لم يكن الموضوعُ محقَّقًا في الأزلِ، وكان المحمولُ محقَّقًا ذهنيًّا علميًّا مقدَّرًا خارجًا... إلخ.

(٤) بمعنى ما حصَل في الوجود التعقليُّ محقَّقًا، فهو على تقديرِ وجودِه التعقليِّ محالٌ.

(٥) عطفٌ على قولِه: «خارجيًّا»، أي: وإن لم يكن الموضوعُ محقَّقًا في الأزلِ، وكان المحمولُ=

ومساوياتها، فالقضيّةُ ذهنيّةٌ تقديريّةٌ فرضيّةٌ، مثلُ: اللاشيءُ أو المعدومُ المطلقُ محالٌ، بمعنى ما لو وُجِد خارجًا وذهنًا [على سبيل الفرضِ المحالِ] كان لا شيئًا أو معدومًا مطلقًا، فهو على تقديرِ وجوده في الذهنِ محالٌ.

فالقضايا الأزليّةُ خمسةٌ هي: الخارجيّةُ، والحقيقيّةُ، والذهنيّةُ الحقيقيّةُ التحقيقيّةُ، والذهنيّةُ الفرضيّةُ التحقيقيّةُ، والذهنيّةُ الفرضيّةُ التقديريّةُ؛ إذِ المرادُ بالذهن ما يَشملُ عِلمَه تعالى كما أشرنا له[١].

ولا يُتصوَّرُ[٢] في الأزل الذهنيّة الحقيقيّة التقديريّة[٣]؛ إذْ كلُّ ما هو محقَّقُ الوجودِ في الخارجِ فهو معلومٌ له تعالى لا للبشرِ، مثلُ ذاتِه وصفاتِه الموجودةِ خارجًا مع أنّها لا تحصلُ في أذهانِ البشرِ إلّا فرضًا على القولِ الحقِّ، فوُجدتْ تلك السادسةُ بالنسبةِ إلى أذهانِ البشرِ[٤].

[الكلام النفسي بين تعلق واحد وتعلقين]

ثمَّ إنّ [القضيّةَ] الخارجيّةَ الأزليّةَ خارجيّةٌ فيما لا يزال أيضًا؛ فـ (اللهُ حيٌّ) خارجيّةٌ من الأزل إلى الأبدِ، وكذا الذهنيّةُ الفرضيّةُ التقديريّةُ لا يزالُ حالُها فيما لا يَزال، فلكلامِه النفسيِّ بهما تعلُّقٌ واحدٌ منجَّزٌ مستمرٌّ في الأزل إلى الأبد.

= مقدَّرًا ذهنيًّا علميًّا ومقدَّرًا خارجًا بالأولى.

(١) كما قال في بدايةِ القضيّةِ الذهنيّة: «بالنظر إلى عِلمِه تعالى لعدم الفرضِ في الموضوع لا ذهنًا، أي: عِلمًا»، فسَّر الذهنَ بالعلمِ؛ لِيشملَ علمَ اللهِ تعالى، ولم يُرد به الذهنَ البشريّ فقط.

(٢) هذا جوابُ سؤالٍ مقدَّرٍ، تقديرُه: كيف تكون القضايا خمسةً وهي سِتّةٌ في الأصل؟ فأجاب بقوله: «ولا يُتصوَّر... إلخ».

(٣) هذه قضيّةٌ يكون الموضوع فيها محقَّقًا في الخارج، وهي: ذاتُه وصفاتُه تعالى، لكنه مقدَّر في أذهان البشر.

(٤) أي: هذا القسمُ موجودٌ بالنسبةِ لأذهان البشر فقط.

والذهنيّةُ الحقيقيّةُ التحقيقيّةُ الأزليّةُ [مثل: اللهُ واجبُ الوجود][١] تكون فيما لا يَزال بالنظر إلى أذهانِ البشرِ حقيقيّةً تقديريّةً.

فكلامُه النفسيُّ بالنظر إلى الوجودِ الخارجيِّ له تعلُّقٌ واحدٌ منجَّزٌ [محقَّقٌ] مستمرٌّ من الأزل إلى الأبد، وبالنسبة إلى وجودِه الذهنيِّ له تعلُّقٌ معلَّقٌ في الأزل وفيما لا يَزال.

و[القضيّةُ] **الحقيقيّةُ الأزليّةُ قد لا يتغيَّرُ حالُها فيما لا يَزال،** فالكلام متعلِّقٌ بها تعلُّقًا تعليقيًّا مستمرًّا فقط، مثل: كلُّ عنقاءٍ طائرٌ، وقد يتغيَّرُ مثلُ: كلُّ إنسانٍ حيوانٌ، وزيدٌ أسودُ، وقال فرعون، فيتحقَّقُ تعلُّقان: معلَّقٌ أزليٌّ، ومنجَّزٌ لا يَزاليٌّ؛ إذْ تكون خارجيّةً فيما لا يَزال[٢].

والذهنيّةُ الفرضيّةُ التحقيقيّةُ الأزليّةُ قد لا يَتغيَّر حالُها، مثل: كلُّ عنقاءٍ ممكنٌ، فله بها تعلُّقٌ مستمرٌّ. وقد يَتغيَّر مثلُ: كلُّ إنسانٍ ممكنٌ؛ إذْ يصيرُ فيما لا يَزال حقيقيّة تحقيقيّة، فله بها تعلُّقان: معلَّقٌ أزليٌّ، ومنجَّزٌ فيما لا يَزاليٌّ.

[توفيق قيم بين قولين]

فعُلِم أنّ لكلامِه النفسيِّ تعلُّقًا واحدًا منجَّزًا في البعضِ، ومعلَّقًا في البعضِ الآخرِ، وله تعلُّقان بالنظر إلى بعضٍ آخر[٣]، وعلى هذا الثاني يُحمَلُ إطلاقُ المتكلِّمين أنّ للكلامِ النفسيِّ تعلُّقَين.

---

(١) لأنّ الموضوعَ مقدَّرٌ بالنسبة لأذهان البشر.

(٢) لأنّ موضوعَها يتحقَّق فيما لا يزال، والقضيّةُ التي موضوعُها موجود خارجًا تُسمَّى خارجيّةً حين وجوده.

(٣) هذه العبارة تفسيرٌ لقوله: «ومعلَّقٌ في البعضِ الآخرِ»، فالمعلَّق به تعلُّقٌ تعليقيٌّ أزليٌّ وتنجيزيٌّ حادثٌ.

[النور الساري في البشر][1]

ثمَّ اعْلَم أنّ اللهَ تعالى يَنشرُ نورًا في جميعِ ذرّاتِ وجودِ البشرِ الماديّةِ والمجرَّدةِ[2] يَحصلُ له بسببِ ذلك النورِ قوّةٌ في جميعِها يَقدرُ بها على الإحساسِ والتوهُّمِ والتخيُّلِ والتعقُّلِ، لكنْ غطاءُ عالَمِ الخلْقِ سَتَر البصَرَ إلّا في الباصرةِ، والسمعَ إلا في السامعةِ، وكذا [ستَر] سائرَ الحواسِّ الظاهرةِ والباطنةِ إلّا في محالِّها، ويُزالُ ذلك الغطاءُ في هذه النشأةِ بالمنامِ ومثلِ الجنونِ وكسبِ الطريقِ؛ ولذلك يَرَى النائمُ والمجنونُ والوليُّ ما لا يَراه غيرُهم.

ويُزالُ أيضًا بالموتِ، فيَرى الميِّتُ ويَسمَعُ ويذوقُ ويَلمسُ ويَشَمُّ بذرّاتِ وجودِه في القبرِ والجنّةِ والنارِ وما بينهما، كما قال: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[3] [ق: ٢٢]، وأيضًا رؤيتُه تعالى لا في جهةٍ على هذا، فالبصرُ والسمعُ في البشر أيضًا شاملٌ لجميعِ ذرّاتِ وجودِه[4].

فقولُ الصوفيّةِ بالفرقِ بينه وبينه تعالى ممنوعٌ[5]، نعمْ بينهما فرقٌ من وجوهٍ

---

(١) مَن أراد التفصيلَ في الموضوع فعليه بمراجعةِ رسالة حقيقة البشر، بتحقيقنا (ص٣٦٧-٤٠٠).

(٢) المراد بنَشرِ النور في المجرَّد هو التعلُّقُ التجرُّديُّ، وإلّا ليس للمجرَّد أجزاءٌ وذرّات حتى ينشُرَ النور فيها.

(٣) قال تعالى: ﴿كَشَفْنَا﴾، ولم يقل: خلَقنا، فهذا يَدلُّ على وجودِ ذلك النورِ، لكن كان مستورًا فيُسدَل عليه الستارُ عند الاحتضار.

(٤) إذا وقَع السمعُ والبصرُ للبشر بلا حاجةٍ إلى آلةٍ جسمانيّةٍ بل بذراتِ الوجودِ، فكيف بخالق البشرِ الذي ليس كمثله شيءٌ؟! فمِن هذا المنطلَق أثبَت المؤلِّفُ أنّ الأسبابَ عاديةٌ في البشر، وقد تزول هذه العلاقةُ بين الأسبابِ والمسبَّبات، منها: رفعُها بين الإدراكات وبين مُدرِكِها، ومن هذا المنطلَق أيضًا أثبت عدمَ احتياج اللهِ إلى غيرِ ذاتِه في آثار الصفات.

(٥) ذَكر المؤلِّفُ فيما سبَق موقِفَ الصوفيّةِ واستدلالَهم فقالوا في عينيّةِ الصفات: «لأنّ ذاتَه =

أخَرَ مثلِ الحدوثِ والزوالِ ووجودِ الغطاءِ في البشرِ وأضدادِها فيه تعالى.

وصلَّى اللهُ على محمدٍ وآله وصحبِه، وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ للهِ ربِّ العالَمين.



= تعالى بسيطٌ [أي: مجرَّدٌ عن المادّةِ وغيرُ مركَّبٍ] يَبصر بجملتِه، ويسمع بجملته، ويَقدر بجملتِه... إلى غيرِ ذلك، فهو بصرٌ كلُّه، حياةٌ كلُّه، قدرةٌ كلُّه... إلى غير ذلك. وإذا كانت زائدةً لم تكن كذلك كما هو المشاهدُ فينا، مثلًا أعيُننا مبصِرةٌ لا غيرُها، وآذانُنا سامعةٌ لا غيرُها، وفَمُنا ناطقٌ لا غيرُه».

لكنَّ المؤلِّفَ له رأيٌ آخرُ، كما قال: «ثمَّ اعلَم أنّ اللهَ تعالى يَنشرُ نورًا في جميعِ ذرّاتِ وجودِ البشرِ الماديّةِ والمجرَّدةِ، يَحصلُ له بسببِ ذلك النورِ قوّةٌ في جميعِها يَقدرُ بها على الإحساسِ والتوهُّمِ والتخيُّلِ والتعقُّلِ... إلخ».




تحقيق تام آخر في صفة الكلام
لا سيما النفسي




هذا الموضوع حاشيةٌ مفصَّلة للعلامة البالكي على قول الإمام البيضاوي: «تلقُّفًا روحانيًّا»، حول قولِه تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبۡلِكَ﴾ [البقرة: ٤]، فيقول[١]:

قولُ البيضاويِّ على قوله تعالَى: ﴿يُؤۡمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ﴾ [البقرة: ٤]: «تلقُّفًا روحانيًّا... إلخ».

لا يخفى أنّ الكلامَ بمعنى (گفته‌شده)[٢] [له وجوداتٌ أربعُ، وهو] إمّا لفظيٌّ، مثلُ: إنّ اللهَ على كلِّ شيءٍ قديرٌ، أو نقشيٌّ، مثلُ صورتِه المكتوبة، أو نفسيٌّ ذهنيٌّ، بمعنى كونِـه كلامَ المجرَّد، سواء روحًا إنسانيًّا أو اللهَ تعالَى، مثلُ ثبوتِ القدرة له تعالَى الحاصلِ في الذهنِ مثلًا، وهو القضيةُ المعقولةُ التي هي غيرُ العلمِ بداهةَ تعلُّق العلمِ بها.

أو نفسيٌّ خارجيٌّ، مثلُ ثبوتِ القدرةِ له تعالَى خارجًا، أي: هو ثابتٌ في نفسه ولو لمْ يُصدِّق به أحدٌ، ولم يُحضِرْه في علمه أحدٌ ولو اللهُ سبحانه[٣]، وإلّا لَزِم أنْ يكونَ اللهُ عاجزًا في الخارجِ؛ لعدم إمكانِ رفعِ النقيضَين، وهذا باطلٌ بداهةً.

فمَن أنْكر النفسيَّ بالمعنَيين ـ كالمعتزلةِ ـ فقد أنكَر البديهيَّ من وجودِ القضيّةِ المعقولة والأصيليّة، وإنْ أرادوا أنّه لا يُسمَّى شيءٌ منها كلامًا، فمع

---

(١) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ٣).

(٢) هناك ثلاثُ كلماتٍ فارسيّةٍ استعملها العلامة البالكي كثيرًا، وهي [طويايي وطويابودن وطفته‌شدة]؛ فالأولى بمعنى قوّةِ النطق ومبدئِه نفسيًا أو لفظيًا، وهي صفةٌ ذاتيّةٌ قائمةٌ بذات المتكلِّم، والثانية بمعنى اتِّصاف الذات بتلك الصفة الذاتية، والثالثةُ بمعنى أثرِ تلك الصفة لفظيًّا أو نفسيًّا، كما مرَّ فيما سبَق.

(٣) على سبيلِ الفرضِ المحال، وإلا فلا يَعزُب عن علمِه تعالَى وتقدَّس شيءٌ. وهذه الوجودات تُسمَّى وجوداتِ الأربع اللفظي والنقشي ـ أي: الخطي ـ والذهني والخارجي الواقعي.

أنّه بحثٌ لغويٌّ لا يَصلُح أنْ يكونَ معركةً للآراء في العلوم العقليّةِ الاعتقاديّة، لَيُرَدُّ ـ هذا الإنكارُ ـ بمثلِ قولِ الأخطلِ الفصيحِ اللافظِ بعُرْفِ اللغةِ:

إنّ الكَـلامَ لَـفِـي الفُـؤادِ

صَريحٌ في إطلاقِ الكلام لُغةً على النفسيِّ الذهنيِّ بمعنى «گفته‌شده» إنْ كان «في» داخلةً على الظرفِ كـ«الماء في الكوز»[١]، وبمعنى «گويايى» الصفةِ الحقيقيّةِ، أو «گويابودن» الصفةِ الاعتباريّة[٢] إنْ كان «في» داخلةً على الموصوفِ كـ«السواد في زيدٍ»[٣].

فإذا صحَّ إطلاقُ الكلامِ على معنًى غيرِ اللفظِ، فلْيَصحَّ على آخَر، على أنّه يُمكِن أنْ يكونَ من نسبةِ صفةِ المؤثِّر الخارجيِّ إلى الأثرِ الذهنيِّ، مع أنّه لا بأس بعدمِ إطلاقه على الرابع.

ثُمَّ كلٌّ من الثلاثةِ الأوَلِ يكونُ أثرًا للبشرِ ولله تعالَى، بمعنى أنّ لكلٍّ منها صفةً ذاتيةً يُوجَد بها الأصواتُ في الخارجِ تَسبُّبًا حقيقيًّا كما في الله، أو عاديًّا كما في البشر، وتُسمَّى [الصفةُ الذاتيّةُ] كلامًا لفظيًّا بمعنى «گويايى»، واتِّصافُه بها وتعلُّقُها بالملفوظِ، وإيجادُه كلامًا لفظيًّا بمعنى «گويابودن».

وقوةً ذاتيةً[٤] يُوجَد بها النقوشُ كذلك، ويُسمَّى كتابةً بمعنى «نويسنده‌گى»، ولها المعاني الثلاث[٥] بمعنى «نويسنده بودن».

---

(١) الكوز هنا ظرفٌ للماء وليس موصوفًا به.

(٢) أي: اتِّصاف الذات بالصفة الحقيقيّة التي هي مبدأ النِّسَبِ.

(٣) «زيدٌ» هنا موصوفٌ بالسواد وليس ظرفًا له، والسواد صفةٌ لزيدٍ ولا يُقال: مظروف.

(٤) عطفٌ على «صفة ذاتية» السابقة، أي: ولكلٍّ منها قوّة ذاتيّة يوجد بها النقوش.

(٥) أي: اتّصافه بها وتعلُّقها بالمكتوبِ وإيجاده كتابةً نقشيّة.

وصفةً ذاتيةً[١] بها يُوجَد المعقولُ كذلك، ويُسمَّى كلامًا نفسيًّا بمعنى «گويايى»، وله الحدَثِياتُ الثلاثُ[٢] أيضًا.

[إثبات أن الكلام صفة مستقلة]

ولا يُمكِن[٣] أنْ يكونَ علْمًا بمعنى «دانايى» و«دانابودن»؛ لبداهة أنّ ما به النسبةُ ونفسُ النسبة غيرُ العلْم.

[الكلام النفسي الخارجي]

والرابعُ[٤] لبداهةِ كونِه مُمْكنًا لا واجبًا، وقديمًا لا حادثًا، وإلا لَزِم أنْ يكونَ اللهُ في الأزل عاجزًا، ثُمَّ يطرأ له القدرةُ، يكونُ أثرًا لله تعالَى فقط إيجابًا لا اختيارًا.

ولا يلْزم محالٌ من قِدَم العالَم مثلًا؛ إذِ العالَمُ اسمٌ للموجوداتِ خارجَ الأعيانِ كما في الكلام، والنِّسَب الأصيليةُ ليستْ من هذا القبيلِ كما أنّها ليستِ اعتباريةً محضةً، مثل العنقاء حتى لا يحتاجَ إلى مؤَثِّرٍ وفاقًا.

أو نقصٌ[٥] في الله؛ لأنّ الإيجابَ إنما يكون نقصًا بالنظر إلى العالَم؛ ومِن ثَمّة صرَّح أهْلُ السُّنّة بأنّ الله موجَبٌ في صفاتِه بقاعدةِ أهْلِ السُّنّة مِن جعلِ

---

(١) عطفٌ على «صفة ذاتية» السابقة، أي: ولكلٍّ منها قوّة ذاتيّة يوجد بها المعقول هي الكلام الذهنيُّ.

(٢) أي: اتِّصافه بها وتعلُّقها بالنسبة الذهنيّة وإيجاده نسبةً معقولةً لا لفظيّةً.

(٣) أي: اللهُ موجَبٌ في صفاتِهِ لا في خلقِ العالَم، بخلافِ الفلاسفة القائلين بكونه تعالى موجبًا في خلقِ العالَم.

(٤) أي: المعنى الرابع للكلام الذي هو الوجود الخارجي الواقعي للشيء، وهذا المعنى لا يمكن أن يكونَ علمًا، مثل ثبوت القدرة له تعالَى في الخارج بذاته بلا حاجةٍ إلى تصوُّرِ أحدٍ.

(٥) عطفٌ على «محال»، أي: لا يلزم نقصٌ... إلخ.

صفةٍ ذاتيةٍ زائدةٍ واسطةٍ بينه تعالَى وبين أثرٍ[١]، يجب أنْ يكونَ له صفةٌ بها يوجِد النِّسَب الأصيليةَ تُسمَّى كلامًا نفسيًا بمعنى «گويايى»، وله الحدثيّاتُ الثلاثُ أيضًا.

ولا يُمكِن أنْ تكونَ تلك الصفةُ السمعَ أو البصرَ بداهةً والحياةَ أو العلمَ؛ إذْ لا يُوجَد بهما شيءٌ وإنْ كانا وسيلةَ إيجادٍ، ولا القدرةَ أو الإرادةَ، وإلا لزم أنْ يكونَ الأثرُ حادثًا؛ إذْ حدوثُ أثرِهما متّفقٌ عليه.

ولا شيءَ من الكلاماتِ الأربعِ بمعنى «گفته‌شده» صفةٌ للموجِد، أي: اللافِظِ أو الناقشِ أو الناسبِ، سواء كان البشرَ أو اللهَ أو الموجِدَ للنسب الأصيليّة؛ لبداهةِ أنّ الملفوظَ صفةُ الهواء كما أجمع عليه الحكماءُ والمتكلمون.

نعم يُوصَف بها اللافظُ بحسبِ متفاهمِ العوام، و[لبداهة] أنّ المنقوشَ صفةٌ للكاغذِ أو اللوحِ، و[لبداهةِ أنّ] النفسيَّ الذهنيَّ حاصلٌ في مثلِ الذهنِ حصولًا ارتساميًا، والأصيليَّ في نفس الأمر كذلك[٢].

[شبهة المعتزلة في إنكار صفة الكلام وردها]

ومعلومٌ أنّ الشخصَ بعد بلوغِ سنةِ مئةِ سنةٍ مثلًا يَتلفظ بلفظٍ، فلا يستلزم أنْ يَحدُث اللافظُ بحدوثِ الملفوظِ، فلا يلزمُ من حدوثِ شيءٍ منها اتصافُ المؤثِّر له بالحادث، ولا كونُ المؤثِّرِ حادثًا، كما زعمه المعتزلةُ فضلُّوا وأضلُّوا، وأوّلوا مثلَ قولِه تعالَى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤]، بأنّه أوْجَد الكلامَ اللفظيَّ في مثلِ أذُنِ سيِّدنا جبريلَ أو الشجرةِ، أو [الكلامَ] النقشيَّ في

---

(١) عطفٌ على «محال»، أي: لا يلزم نقصٌ... إلخ.

(٢) كذلك، أي: حصولًا ارتساميًا.

مثلِ اللوحِ المحفوظ، ولا يخفى أنّه مجازٌ، ولا داعيَ في ارتكابِه؛ إذ لا يلزمُ اتصاف الله بالحادثِ كما مرَّ.

وإنْ قالوا: إنّه [أي: الكلام] يستلزم آلاتٍ جسمانيّةً من لسانٍ وفمٍ ومخارجَ، تعالَى عن ذلك.

قلنا: كذلك صوتُنا مشروطٌ بالمزاجِ والبُنيةِ والأرواحِ، وعلْمُنا بهما وبالحواسِّ الجسمانيّةِ، وإرادتُنا وقدرتُنا بالقوى الجسمانية المحرِّكةِ والمدركةِ، وسمعُنا وبصرُنا [مشروطةٌ] بقوّى جسمانيةٍ وفاقًا، فلَزِم أنْ لا يكونَ اللهُ حيًّا عليمًا قديرًا مريدًا سميعًا بصيرًا[١]، أو [تقديرِ] وجودِ قُوًى جسمانيّةٍ له ـ تعالَى عن ذلك ـ فعُلِم أنّ شيئًا من صفاتِه لا يحتاجُ إلى آلاتٍ أصلًا، أو لها وسائلُ لا تُنافِي جلالَ الألوهيّةِ[٢].

وإذا ورَد أنّه تعالَى حَيٌّ مُريدٌ عليمٌ قديرٌ سميعٌ بصيرٌ متكلمٌ، وجَب الحملُ على ظواهرِها التي يَفهمُها كلُّ أحدٍ، لكنَّ [الدليلَ] العقليَّ القطعيَّ دلَّ على امتناع الآلاتِ الجسمانيةِ[٣].

[سماع الكلام بين العادة وخرق العادة]

ثُمَّ لا يَخفى أنّ الكلامَ اللفظيَّ والنفسيَّ الذهنيَّ بمعنى «گويايى» و«گويابودن»، والأصيليَّ بمعانيهِ الثلاثةِ، والنقشيَّ وكتابتَه بالمعنَيين؛ غيرُ قابلةٍ للاستماع،

(١) لأنّ هذه الصفات تحتاج إلى آلاتٍ جسمانيّةٍ في البشر، لو قلنا: إنّه يستلزم آلاتٍ جسمانيّةً من لسانٍ وفمٍ ومخارجَ لله ـ تعالى عن ذلك ـ فلا بدَّ إما أن ننفي الصفات كلَّها وإما أن نقدِّر له آلات جسمانيّة في الكل؛ إذِ الفرق تحكُّمٌ، والكلُّ باطلٌ ناتجٌ عن قياس الخالقِ بالخلق، فهو ليس كمثله شيءٌ ذاتًا وصفاتًا وأفعالًا.

(٢) على قاعدةِ: ليس كمثلِه شيءٌ.

(٣) أي: نثبتُ الصفات حسب متعارف اللغة بدون إثبات الآلات؛ لأنّه ليس كمثله شيءٌ في الذات والصفات والأفعال.

وأنّ لفظيَّ البشرِ بمعنى «گفتهشده» مسموعٌ عادةً بجريانِ اللفظِ من مجردِ فَمِ اللافظِ وسماعِ الحاضر إيّاه بمحضِ أُذُنَيه.

[طريق إجراء الكلام اللفظي وسماعه]

واختُلِف هل في إجرائِه طريقٌ آخرُ ولسماعِه طريقٌ آخرُ حتى يجوزَ إجراءُ اللهِ اللفظَ وسماعُ البشرِ أو الملَكِ له؟ وعليه أهْلُ السُّنّة من السلفِ والأشاعرةِ والأصحاب عليهم السلامُ والماتُريديّة أو لا ولا[1]؟ وعليه المعتزلة ومَن يَحذُو حذوَهم، كالسعدِ العلامة.

لا يُقال: هو [أي: السعدُ العلامةُ] منكِرٌ لطريقِ السماعِ لا لطريقِ الإجراءِ، وإلا لَزِم أن يُنكر الكلامَ اللفظيَّ بجميعِ معانيه؛ لأنّا نقول: قولُه في مواضعَ: «فامتَنع اللفظيُّ، فتعيَّن النفسيُّ»، وردُّه لِما قاله صاحبُ «المواقفِ»، وتعطيلُ صفةِ الكلام عن التأثيرِ تَدلُّ على أنّه منكرٌ للّفظيِّ مطلقًا [إجراءً وسماعًا]؛ لبداهةِ أنّ الصفةَ الموجِدةَ للأصواتِ في الغيرِ لا تُسمَّى كلامًا، كما أنّك بقرْعِك الحروفَ على المخارج تُسمَّى متكلِّمًا وصائتًا لا مُصوِّتًا، أو [بقرْعِك] الحجرَ على الحجرِ تُسمَّى مصوِّتًا لا متكلِّمًا ولا صائتًا[2].

---

(١) أو لا ولا، أي: لا طريقَ آخر في إجرائه ولا طريقَ آخر لسماعه حتى يجوزَ إجراءُ اللهِ اللفظَ وسماعُ البشرِ أو الملَكِ له، وعليه المعتزلةُ... إلخ.

(٢) حقَّق العلامة البالكي أيضًا هذه المسألة في رسالة في تحقيق صفة الكلام (ص٢٠-٢١) بتحقيقنا، فقال:

وقد عَلمتَ أنّ زيدًا متكلِّمٌ يُفهَم منه كلامٌ لفظيٌّ، بمعنى طويايي وطويابودن وطفتةشدة، كما سبَق، و[عَلمتَ] أنّ خطابَ اللهِ موافقٌ للعرفِ واللغةِ والشرعِ، فثَبت أنّ قولَنا: اللهُ متكلِّمٌ بمثلِ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]، أنّه تعالَى أوجد في ذاتِه بصفته الكلامِ بمعنى طويايي هذه الألفاظَ التي هي كلامٌ بمعنى طفتةشدة، فيدلُّ على ثبوتِ الصفةِ الزائدةِ =

[طريق إجراء الكلام النفسي وسماعه]

واختُلِف أيضًا في أنّ النفسيَّ الذهنيَّ بمعنى «گفتهشده» هل قابلٌ للاستماع، وعليه سلطانُ الأئمّةِ الأشعريُّ رضي الله عنه ومن يَحذُو حذوَه، أو لا، وعليه غيرُهم؟

وتحقيقُ إجراءِ اللفْظِ بطريقٍ آخرَ وسماعِ اللفظيِّ بطريقٍ آخرَ و[تحقيقُ سماعِ] النفسيِّ:

أنّ اللهَ تعالَى بعد أنْ يصوِّر المضغةَ ويسرِي فيها الأرواحَ النباتيةَ والحيوانيّةَ والإنسانيةَ الماديّةَ المحسوسةَ، ويعلِّق بها الإنسانيةَ المجرَّدةَ؛ **يسرِي في جميعِ** ذرّاتِ وجودِهِ الماديِّ والمعنويِّ نورًا يحصلُ له به صفةٌ يَنجلِي بها الشيءُ عنده، وتُسمَّى علْمًا اسميًّا، لكن غطاه ظلمةُ [عالَمِ] المشاهدة إلّا موضعَ الحواسِ الظاهرةِ والباطنةِ والقلبِ الصنوبريِّ، فلولا هذا الغطاءُ لَتعقَّل الشخصُ بجميعِ ذرّاتِ وجودِه، وسَمِع بها، وتَلفَّظ بها، ولامَسَ بها، وذاق بها، وتَوهَّم بها، وتَخيَّل بها، وتصرَّف بها، وحَفِظ بها.

= -أعني طويايي- واتِّصافِه بها وتعلُّقِها بالألفاظ وإيجادِه تعالَى لها، وكلٌّ من الثلاثة كلامٌ بمعنى طويابودن، ولا يَحتاجُ الكلامُ اللَّفظيُّ إلى آلةٍ جسمانيّةٍ حتى نَصرفَ هذا القولَ عن ظاهرِه، ويكون المعنى حينئذٍ أنّه أوجد بذاتِه في مثلِ المحفوظ أو أُذُنِ النبيِّ أو لسانِ جبريلَ الأصواتِ، كما زعمه المعتزلةُ.

وتحقيقُه: كما أنّك إذا قَرعتَ حجرًا يحصلُ صوتٌ فيُقال لك: المُصوِّتُ، لا الصائتُ، أو [قَرعتَ] شفَتَك مثلًا، حَصل صوتٌ هو الميمُ، فيُقال لك: الصائتُ، لا المُصوِّتُ، مع أنّ الصوتَ في الصورتَين أثرٌ لك وصفةٌ للهواءِ، كذلك إذا أوجد اللهُ صوتًا لك مثلًا يُقال له: موجِد الصوتِ، لا المتكلِّمُ، أو [أوجد] في ذاتِه يُقال له: المتكلِّمُ، لا الموجِدُ، وإلّا لَزم أن يُقالَ له: المتكلِّمُ، في كلِّ لفظٍ وصوتٍ؛ لأنّه أثرُه تعالَى، فتحصلُ من ذلك أنّ له تعالَى صفةً زائدةً ذاتيّةً هي شعبةٌ من القدرةِ يوجِد بها الألفاظَ من عنده لا في غيره.

لكنْ يَزُول ذلك الغطاءُ بأمور: منها الموتُ، ومنها الولايةُ، كما فصَّلْناه في «حقيقيةِ البشرِ»[١] وغيرِها[٢]؛ ومِن ثَمّة يَرَى اللهَ في الآخرة ويَسمَع كلامَه لا من جهةٍ.

فإذا بلَغ المتكلِّمُ والمخاطَبُ مرتبةَ الولايةِ تَكلَّم الأوَّلُ بجميعِ ذرّاتِ وجودِه، وعليه بناءُ ختْمِ القرآنِ في مدّةٍ يسيرةٍ جدًّا، كما لسيِّدنا علي رضي الله عنه وغيرِه.

وسَمِعه الآخرُ كذلك[٣]، ويَسمَع الموتى أيضًا الكلامَ النفسيَّ الذهنيَّ بمعنى «گفته‌شده»، بل يَسمَع كلُّ أحدٍ أحيانًا؛ ومِن ثَمّة يَعلم خطراتِ رفيقِه.

والوليُّ يَسمَع كلامَ اللهِ النفسيَّ المذكور، لكن لا بجميعِ ذراتِ وجودِه، بل يَسمعه أولًا روحُه المجَّردُ ويُسلِّمه لقلبِه الصنوبريِّ، وهو لمتصرِّفتِه، وهي للحسِّ المشترِكِ، وهو يَنشرُه بجميعِ أعضائِه.

وهو [أي: الوليُّ] لا يَقدِر على سماعِ الكلامِ اللفظيِّ منه تعالَى في هذه النشأةِ؛ لعدمِ استعدادِه العاديِّ له، حتى اجتمع العرفاءُ على أنّه لو اجتمع جميعُ أنوارِ وبركاتِ جميعِ الأولياء من لَدُنْ آدمَ عليه السلام إلى قيامِ الساعةِ في صدْر رئيسهِم ـ وهو سيِّدنا أبو بكرٍ رضي الله عنه ـ لَما قدَر على سماعِ كلامٍ لفظيٍّ منه تعالَى، بل ولا [قَدَر على] كلامِ وحيٍ من الملَك.

ومعلومٌ أنّ الأنبياء عليهم السلام قادرون على سماعِ النفسيِّ بطريقِ الأولياء عليهم السلام، ووَرد النصُّ في سماعِ سيِّدِنا جبرائيلَ عليه السلام وسيِّدِنا إسرافيل عليه السلام وسيِّدنا موسى عليه السلام متكررًا كثيرًا، وسيِّدنا محمَّدٍ

---

(١) يُنظر: رسالة حقيقة البشر بتحقيقنا، ط٢ (ص٣٥٧-٤٠٨).

(٢) يُنظر: رسالة العقل للعلامة البالكي بتحقيقنا (ص١-٧).

(٣) أي: سَمعه المخاطبُ البالغ مرتبةَ الولايةِ بذراتِ الوجود.

صلَّى اللهُ عليه وعليهم وسلَّم ليلةَ المعراجِ اللفظي منه تعالَى أيضًا كالنفسيِّ.

لكن اختُلِف في أنّ سماعَهما هل بعينِ طريقِ الولايةِ حتى يَصلَ النفسيُّ أوَّلًا إلى الروحِ المجرَّد، واللفظيُّ إلى أذُنِ القلبِ الصنوبريِّ، ثُمَّ ينشران بوسيلةِ المتصرفة، ثُمَّ الحسِّ المشترَكِ إلى سائرِ الأعضاء؟ وعليه جرَى المصنِّف في أوائلِ تفسيرِ سورةِ طه في تفسيرِ ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾ [الشعراء: ١٩٣-١٩٤]، أو سماعَهما بجميعِ ذرّاتِ الوجودِ الماديِّ والمجرَّد بلا وساطةِ شيءٍ منها في سماعِ الآخر؟ وعليه الصوفيّة كلهم عليهم السلامُ وبعضُ المحقِّقين، ويشيرُ له كلامُ سيِّدنا ابنِ حجر في «الفتاوى الخاتمة»، وهذا هو الحقُّ عندي.

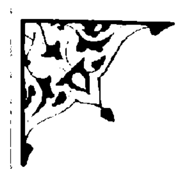
وإذا جاوَز الشخصُ في الآخرةِ الصراطَ يَصير قواه الفانيةُ باقيةً ويَرتفِع الغِطاءُ بالكليّة، وهذا هو الحكمة في قولِه تعالَى: ﴿ وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ﴾ [مريم: ٧١]، أي: بعبورِ الصراط، فيُمكِنُه أنْ يَرى اللهَ تعالَى ويَسمَع كلامَه النفسيَّ واللفظيَّ، لكن لي تردُّدٌ في أنّه بطريقٍ قاله المصنِّف أو بطريقِ الصوفيّةِ؛ إذ لا دليلَ على خصوصِ أحدِهما لا عقْلًا ولا نقلًا.

فإذا عَلِمتَ ذلك فاعْلَم أنّه أراد بالتلقُّف الروحانيِّ أنْ يَجرِيَ أصل اللفظِ من ذاتِه تعالَى ويَسمَعه الملَكُ أو النَّبيُّ لا من جهةٍ، بأحدِ الطريقَين المارَّين، كما هو رأيُ أهْلِ السُّنّة، والثاني على مذهبِ غيرِهم كالمعتزلةِ.

فيا أخي، دقِّقِ النظرَ في جميعِ ما كتبْنا وآمِنْ به؛ لأنّا كما بيّنّا المسائلَ كذلك أشَرْنا لدلائلها، وإنْ كنتَ في شكٍّ فيها فراجِعْ رسائلَنا وحواشِيَنا المفصلةَ، لا يبقَى لك ريبٌ[١]، واللهُ أعلَمُ.

---

(١) يُنظر: الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٢٧٩-٢٩٠)، رسالة حقيقة البشر بتحقيقنا، ط٢ (ص٣٥٧-٤٠٨)، رسالة تحقيق الكلام على رأيِ الإمام الأشعري للعلامة البالكيّ بتحقيقنا (ص٢٠-٣٠) كما سبَق.




الفضل الرحماني
شرح رسالة الإمام الرباني قدس سره
في القضاء والقدر




بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ(١)

الحمد لله ربِّ العالمين، ونشهد أنْ لا إلهَ إلا اللهُ، وأنّ سيِّدَنا محمدًا عبدُه ورسُولُه صلَّى اللهُ عليه، وعلى جميع إخوانِه من النبيِّين والصدِّيقين والشهداءِ والصالحين، سيَّما آلِه وأصحابِه وعلماءِ أمَّتِه وأولياء طريقتِه.

أمّا بعدُ،

فالمكتوبُ التاسعُ والثمانون بعد المِئتَين في المجلَّد الأوَّل من مكتوباتِ سيِّدِنا المجدِّدِ للألْفِ الثاني، الشيخِ أحمدَ الفاروقيِّ السرهنديِّ الإمامِ الربّانيِّ(٢) قَدَّس اللهُ أسرارَه العليّةَ؛ رسالةٌ حسنةٌ كاملةٌ في بيانِ أسرارِ القضاءِ والقَدَرِ والأفعالِ الاختياريّةِ، شرَحْناه شرْحًا كاشفًا لمشكلاتِ فوائِدها، وباسطًا لِمُحسناتِ موائِدِها؛ فنقول:

---

(١) هذه الرسالةُ ثبّتناها هنا جزءًا من الإلهيّات التي هي إحدى المواضع الثلاث الرئيسة في العقائد المكوَّنةِ من الإلهيّات النبوات والسمعيّات؛ لأنّ القضاء والقدر يتعلّق بشكلٍ رئيسٍ بعلم اللهِ الأزليِّ بالمقدَّراتِ وبإرادتِه وقدرتِه لخلقِها اللايزاليِّ حسب العلم الأزليِّ.

(٢) هو الشيخُ أحمدُ الفاروقيُّ السرهنديُّ، المُجدِّدُ للألفِ الثاني، المشهور بالإمام الرَّبّانيِّ، وُلِد قَدَّس الله سِرَّه سنةَ (٩٧١هـ) في بلدةِ سرهند، تلَقَّى العُلومَ كلَّها معقولَها ومنقولَها عن والدِه وعن غيرِه من محقِّقِي زمانِه، اشتَغَل بالطُّرُق الثلاثِ: القادريةِ، والسهرورديةِ، **والچشتيه** على يدِ والِده قدَّس الله سِرَّهما حتَّى أذِن له بالإرشاد، وفي نفسِه شغَفٌ عظيمٌ لتحصيلِ نِسبةِ الطريقةِ العليّةِ النقشبنديّةِ حتى اجتمع بالعارفِ بالله تعالى سيِّدِنا الشيخ محمدِ الباقيِّ، فأخَذ عنه الطريقةَ النقشبنديّة، وله مؤلَّفاتٌ عدّة، منها: المكتوباتُ القُدسيّة، والمعارفُ اللَّدُنيّة، تُوفِّيَ سنةَ (١٠٣٤هـ) بسَرهند، وهي مدينةٌ عظيمةٌ من أعمالِ اللّاهور في الهند. يُنظر: **الحدائق الوردية في أجلّاء السادة النقشبندية (ص٥٣٣ وما بعدها).**

قال قدَّس اللهُ سِرَّه: «بسم اللهِ الرَّحمنِ الرَّحيمِ، الحمدُ للهِ الذي كَشف» أوضَح إيضاحًا تامًّا وأزالَ حُجُبَ الجهْلِ عنه «سِرَّ القضاءِ والقَدَرِ» إمّا إضافةٌ بيانيّةٌ؛ لأنّ كُلًّا منهما خفيٌّ جدًّا لا ينكشِفُ إلا بهدايةِ اللهِ تعالى وتوفيقِه، وإمّا لاميّةٌ؛ **لأنّ عنوانَهما ومفهومَهما ليس خفيًّا، وإنّما الخفيُّ المستورُ حقيقتُهما والدقائقُ المودعةُ فيهما**، فعلى الأوّل [أي: فعلى كونِ الإضافةِ إضافةً بيانيّةً] يرادُ حقيقتُهما، وعلى الثاني [أيِ: الإضافةِ اللاميّةِ يُرادُ] عنوانُهما.

[تعريف القضاء والقدر]

فالقضاءُ: تَعلُّقُ إرادةِ اللهِ بالأشياءِ الحادثةِ حسبَ وجودِها فيما لا يَزال تعلُّقًا معنويًّا قديمًا، سواءٌ كان تلك الأشياءُ أفعالًا اختياريًّا صادرةً من الممكنِ حيوانًا أو إنسانًا، أو مَلَكًا أو جِنًّا أو شيطانًا، أو حُورًا أو غِلمانًا، أو غيرَها من الجواهرِ والأعراضِ، والمعاني الغيرِ الاختياريّةِ كلَوْنِ زيدٍ وعماه. **والقَدَرُ** تعلُّقُها المنجَّزُ الحادثُ بها.

وقد يُقال: القضاء كِلا تعلُّقَيِ الإرادةِ، والقَدَرُ نفسُ الإيجادِ الذي هو تعلُّقا القُدرةِ المعنويُّ القديمُ والمنجَّزُ الحادثُ عند الأشاعرةِ النافين لزيادةِ صفةِ التكوين، فيقولون: إنّ القدرةَ صفةٌ ذاتيّةٌ زائدةٌ يصحُّ بها الفعلُ والترْكُ، ويُوجَد بها أحدُهما، فلها أثرانِ: صحّةُ الفعلِ والتركِ، وهي أزليّةٌ، فيحصُلُ التعلُّقُ المعنويُّ، ونفسُ الإيجادِ اللايزاليُّ، فيحصلُ التعلُّقُ المنجَّزُ.

أو [للقدرة أثرٌ واحد، وهو] تعلُّقُ القُدرةِ المعنويُّ القديمُ فقط، و[الآخر] تعلُّقُ التكوينِ المُنجَّزِ الحادثِ فقط، كما عند الماتريديّةِ القائلين بزيادةِ صفةِ التكوينِ، ومنهم المصنِّفُ قُدِّس سِرُّه، فيقولون: القدرةُ صفةٌ يَصحُّ بها الفعلُ

والتركُ، والتكوينُ صفةٌ بها الإيجادُ[١].

وقد يُقال: هما مترادفان، والأرجحُ عندي أنّهما كالمِسكين والفقيرِ: إذا اجْتَمعا افترقا، وإذا افترقا اجْتَمعا؛ فحيثُ ذُكِر واحدٌ منهما أُرِيد به مجموعُ التعلُّقاتِ الأربعِ، وحيث ذُكِرا معًا أريد بالقضاء تعلُّقا الإرادةِ، وبالقدرِ تعلُّقا القُدرةِ.

[كشَف] «على الخواصِّ من عبادِه» المرادُ بهم العلماءُ الراسخون، والتعبيرُ بـ(عَلَى) دون اللام إشارةٌ إلى أنّ الكشفَ مجرّدُ توفيقٍ يَستعلي عليهم، ولولا استعلاءُ أنوار الكشفِ من اللهِ على صدورِهم لم ينكشِفْ لهم.

[تحقيق نفيس في مراتب الناس لقبول الحق][٢]

وتحقيقُ ذلك: أنّه كما جَرى عادةُ اللهِ بأنّ البصرَ لا يَرى شيئًا إلّا بالضوءِ والنورِ وإنْ كان فتحُ البصرِ باختيارِ الشخصِ، لكن الضوءَ قد يكون بمحضِ فضْلِ اللهِ كما في النهارِ؛ إذْ فيه يَنبسطُ ضوءُ الشمسِ بفضلِ اللهِ في العالَم من غيرِ اختيارِ الخلْقِ فيه.

ويَنقسمُ العالِمُ حينئذٍ إلى أقسامٍ: لأنّه إمّا لا يكون له استعدادٌ فطريٌّ للإبصارِ كالجمادِ، أو يكونُ له ذلك لكنْ يمنعُهُ عنه مانعٌ غيرُ اختياريٍّ كالأعمى، أو مانعٌ اختياريٌّ كالنائمِ، فلا يَرى واحدٌ من هذه الثلاثةِ الأشياءَ

(١) أي: عند الماتريديّة رحمهم اللهُ؛ فالقدرةُ صفةٌ ذاتيّةٌ زائدةٌ يصحُّ بها الفعلُ والتركُ فقط، فلها أثرٌ واحدٌ هو صحّةُ الفعلِ والتركِ، وهي أزليّةٌ، فيحصُلُ التعلُّقُ المعنويُّ بها، لكن نفسُ الإيجادِ اللايزاليُّ أثرُ صفةِ التكوينِ، فيحصلُ التعلُّقُ المنجَّزُ، ويوجَد بها أحدُهما من الفعلِ والتركِ.

(٢) من خلال هذا التقسيمِ وبيانِ أصنافِ الناس تبيَّن مَن الّذي كشَف اللهُ عليه سِرَّ القضاء والقدر، ومَن الذي ستَره اللهُ عنه من عوامِّ الناس.

مع تحقُّقِ السببِ في الجملة، أي: الضوءِ، أو يكون له استعدادٌ فطريٌّ بلا مانعٍ كاليقظانِ، وهو إنْ فتَح بصرَه يَرى، وإلّا فلا.

وقد يَحصلُ الضوءُ باختيارِه، كما في الليلِ إذا أوقَد السراجَ، فيحصلُ الأقسامُ الأربعةُ حينئذٍ أيضًا، كفرْشِ البيت [مثالٌ للجماد] والأعمى والنائمِ واليقظانِ البصيرِ فيه، كذلك جَرى عادةُ اللهِ بأنْ لا يَحصُلَ علْمٌ إلّا بإفاضةِ النور على القلبِ، كما يدلُّ له آياتٌ وأحاديثُ كثيرةٌ وبراهينُ عقليّةٌ، كقولِه تعالى: ﴿أَفَمَن شَرَحَ ٱللَّهُ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِۦ﴾ [الزمر: ٢٢].

وذلك النورُ إمّا اختياريٌّ بأنْ يريدَ العلْمَ بشيءٍ ويَبذُلَ وُسْعَه في تعلُّمِه ويحصِّلَ باختيارِه أسبابَه، فحينئذٍ يَفيضُ عليه من اللهِ نورٌ يَحصلُ العلمُ به. وهذا شأنُ عامّةِ الناسِ، وإمّا غيرُ اختياريٍّ وهو إمّا خاصٌّ ببعضٍ أو عامٌّ.

والخاصُّ إما قاسرٌ ومُلْجَأٌ إلى التعقُّلِ، كما إذا أفاض اللهُ بمحضِ فضْلِه نورًا على قلبِ عبدٍ وألجأه على فتحِ عينِ قلبِه؛ [ويُسمَّى الهدايةَ الإيصاليّةَ]، وهذا شأنُ الأنبياءِ على كلٍّ منهم السلام، والْمُرادِين المعشوقِين لله من الأولياءِ والعلماءِ، وهو أخصُّ خواصِّ عبادِ اللهِ وأفضلُ العلماءِ الراسخين.

أو غيرُ قاسرٍ، كما إذا أفاضَ بالفضلِ نورًا على عبدٍ ولم يلجأْه إلى فتْحِ بصرِ قلْبِه، فإنْ فتَحه باختيارِه عَلِم، وإلّا فلا، وهذا شأنُ أغلبِ الراسخين في العلمِ.

واللهُ تعالى يُظهِر على كلِّ أحدٍ أنموذجَ هذا الخاصِّ؛ لِيَقطعَ معاذيرَه في إنكارِ هذا، ألا يُرَى أنّ كلَّ أحدٍ إذا راجعَ وجدانَه عَلِم أنّه ربَّما يَطَّلِعُ على ما في ضميرِ صاحِبه بلا صرْفِ اختيارِه في العلمِ؟ وما ذلك إلّا لأنّه انصَبَّ على قلبِه نورٌ مُلْجِئٌ له إلى التعقُّلِ.

و[يظهر الأنموذجَ غيرَ الاختياريِّ] العامّ، كما إذا جدَّد اللهُ الدينَ بعبدٍ من عبادِه؛ فإنّه إذا وَعظَ بمسألةٍ دينيّةٍ أفاض اللهُ بفضْلِه على أذهانِ الحاضرين في مجلسِهِ أنوارًا لعلَّهم يَعْلمونَها، لكنْ بَلَغ بعضُهم مرتبةَ الطبعِ والختمِ، فلم يبقَ له استعدادٌ فطريٌّ في الاستنارةِ بهذا النورِ الواردِ على قلْبِه فضلًا عن أنْ يتعقَّلَ، وإليه الإشارةُ بِمثلِ قولِه تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ﴾ [البقرة: ٧].

وبعضُهم لم يبْلُغها[1]، فيستنيرَ بهذا النورِ، لكنْ بَلَغ عِنادُه مرتبةً صار عمًى في قلْبِه، وصار بمنزلةِ المانعِ الطبيعيِّ كالعمَى [الظاهريِّ]، وإليه الإشارةُ بمِثلِ قولِه تعالى: ﴿ يَعْمَهُونَ ﴾ [البقرة: ١٥]؛ إذِ العَمَهُ عمَى القلبِ [لا عمَى البصر].

وبعضُهم لم يبلُغْ عِنادُه درجةَ الطبعِ، لكن صار مانعًا من الانقيادِ، فهو وإنِ استَنار قلبُه وفَتح بصرُه فأدرك المسألةَ، لكن لا يُذعِن بها إذعانًا فعليًّا بل يَرُدُّها، وإليه الإشارةُ بمثلِ قولِه تعالى: ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ﴾ [النمل: ١٤].

وبعضُهم يستنيرُ ويفتحُ بصرُ قلبِهِ ويُذعِنُ، وهذا البعضُ الأخيرُ فِرْقتان: منهم مَن ألجأه النورُ إلى التعقُّلِ، وهم أيضًا أخصُّ الخواصِّ وأفضلُ الراسخين أيضًا، لكنَّهم دون الأخصِّ الأوَّلِ؛ لأنّ علْمَ الأوَّلين [مِن الأنبياء وأخصِّ الخواصِّ] أصيليٌّ، وعلْمُ هؤلاءِ تَبعيٌّ، ومنهم مَن لم يُلجِئْهُ النورُ إلى ما ذُكِرَ، وهم أغلبُ الراسخين أيضًا، لكنَّهم دون الأغلبِ الأوَّلِ [من الفرقَتين] لِمثل ما ذكرْنا آنفًا مِن الأصالةِ والتَّبع.

---

(١) أي: لم يبلغْ حدَّ الطبعِ والختمِ.

فإنْ أريدَ بـ[لفظ] عَلى[1] استعلاءُ أصلِ النورِ والكشفِ فالمرادُ بالخواصِّ أخصُّهم، وإنْ أريدَ به استعلاءُ مجرَّد النورِ فالمرادُ بهم جميعُهم.

«وسَتَره»[2] أي: سِرَّ القضاءِ والقَدَرِ «عن العوامِّ» **المرادُ بهم إمّا غيرُ العلماء الراسخين**؛ إذْ أتباعُهم المحقُّون أخذوا هذا السِّرَّ عنهم تقليدًا لا كشفًا، أو المرادُ غيرُهم وغيرُ مقلِّديهم المُحِقِّين؛ لأنَّ أخْذَهم منهم بمنزلةِ الكشفِ، وهذا الثاني هو الظاهرُ؛ إذْ لا ضلالَ للمقلِّدين المُحقِّين، إلّا أنْ يُرادَ بالضلالِ عدمُ الاهتداء إلى الدليلِ فيعُمَّهم[3].

ثُمَّ إنَّ ذلك السترَ ليس لبُخلِ اللهِ تعالى ولا لِسدِّ البابِ عليهم إجبارًا، «بل لمكانِ الضلالِ» وهو الطبعُ أو عَمَهُ القلبِ أو عنادُه، فضلُّوا باختيارِهم «عن سواءِ السبيل» عن وسَطِ الطريقِ الحقِّ أو عن الطريقِ المستوي؛ فالإضافةُ على الأوَّلِ من إضافةِ الجزءِ إلى الكلِّ؛ [لأنَّ وسَطَ الشيءِ جزءُ ذلك الشيءِ]، وعلى الثاني من إضافةِ الصفة إلى الموصوف، كما في حصولِ صورةِ الشيءِ، والأوَّلُ أولَى؛ لِيكونَ إشارةً إلى أنَّ كلَّ مَنْ سلَك وسَطه أمِن من الضلالِ، ومَن سَلك طرَفَه لم يأمن، كما هو معهودٌ في الطريقِ المعتاد، «واقتصادِه» هو واسطةٌ بين الإفراطِ والتفريطِ.

---

(١) أي: في قولِه: «كشَف سِرَّ القضاء والقدَر على الخواصِّ من عبادِه»، ويطمئنون به بسببِ هذا الكشف.

(٢) عطفٌ على قولِه: «كشَف» أي: وستَر سِرَّ القدَر على العوامِّ، وهم غيرُ الراسخين أو غيرُهم كما سيأتي.

(٣) قولُه: «فيعُمُّهم» إن فُسِّر السترُ بمعنى الضلال ـ أي: بعدم الاهتداء إلى الدليل ـ فيَعُمُّ العوامَّ المقلِّدين المحقّين والمنحرفين؛ لأنّهما لم يَصِلا إلى دليل العلماء الراسخين في المسألة، وهو الظاهرُ هنا. وإن فُسِّر السترُ بالضلال عن الصراط المستقيم، فيشمل المنحرفين في القدر فقط.

إنْ قيل: حمدُ اللهِ على سَتْرِ ذلك رضاءٌ من المُصنِّفِ بكُفرِ بعضٍ وابتداعِ بعضٍ وجهلِ بعضٍ بالمسألةِ الدينيّةِ؛ حيث جعلَه محمودًا عليه، فكيف يصحُّ مع أنّ الرضاءَ بالكفرِ كفرٌ؟!

قلنا: حمدُ اللهِ على قدرتِه على السترِ، وهي محمودةٌ، لا على نفسِ السترِ [أي: حمدٌ على فعلِه لا على أثرِ فعلِه]، أو كما حَمِدَه على الكشفِ الذي هو فضْلٌ، حَمِدَه على السترِ الناشئِ عن ضلالِهم الذي هو عدلٌ، أو حَمِدَه على السترِ من حيث إنّه أبعده عنه، أو من حيث إنّ المستورَ عنه من أعداءِ الدين. وقد تَقرَّر أنّ الشخصَ إذا رأى في القيامةِ ذاتَه ناجيًا وعدوَّه مُعذَّبًا يَشكُر اللهَ على كِلا الأمرَين، وبشَّر اللهُ المؤمنَ في القرآن بكِلَيهما.

[تحليل نفيس في عموم شريعته ﷺ وكونه خاتم الأنبياء]

«والصلاةُ والسلامُ على مَن أكملَ» اللهُ «به الحجّةَ البالغةَ» تلميحٌ إلى قولِه تعالى: ﴿فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩]، المرادُ بـ(مَن) سيِّدُنا محمدٌ ﷺ، وبالحجةِ البالغةِ جميعُ الشرائعِ؛ لأنّ كُلًّا منها حجّةٌ، أي: بيِّنةٌ أو مُبيِّنٌ عليها، وغالبةٌ على الباطلِ وبالغةٌ واصلةٌ إلى أقصى مراتبِ الإيقانِ وأعلى مراسمِ الإتقان.

وأشار قُدِّس سِرُّه إلى ما عليه المحقِّقون ـ كما أَلَّف فيه السُّبْكيُّ[1] تأليفًا حافلًا وبَسطَه ابن حجر رضي الله عنهما في «الفتاوى الحديثيّةِ»، وأجمعَ عليه العرفاءُ ـ : أنّ سيِّدَنا محمَّدًا ﷺ نبيُّ الأنبياءِ، وأنّ شريعةَ كلٍّ منهم شُعْبةٌ من شريعَتِه، كما قال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١]، وقال ﷺ ـ كما في «صحيحِ مسلم» ـ :«وَأُرْسِلْتُ إِلَى

---

(١) عطفٌ على قولِه: «كشَف» أي: وستَر سِرَّ القدَر على العوامِّ، وهم غيرُ الراسخين أو غيرُهم كما سيأتي.

الخَلْقِ كافّةً»[١]، والتخصيصُ تحكُّمٌ، على أنّ قولَه: «كنتُ نبيًّا وآدمُ بين الماءِ والطين»[٢] لا يقبلُ التأويلَ أصلًا.

[الاستدلال الدقيق على شمول القرآن][٣]

ومعنى إكمالِها[٤]: أنّ شريعةَ الإسلامِ جامعةٌ لشرائعِ مَن قبله مع زياداتٍ، بحيث لم يبقَ في شيءٍ من المسائلِ احتمالٌ يُتصوَّر إِلَى أبدِ الآباد إلّا وهو مذكورٌ في شرْعِه؛ ومِن ثَمّة كان خاتَمَ الأنبياءِ، وشرْعُه ناسخًا لجميعِ ما قبْلَه.

وتوضيحُ ذلك: أنّ الفائدةَ في بعثةِ النبيِّ ﷺ إمّا لبيانِ حكمٍ لم يُذكَرْ أو تعديلِه، أو الزيادةِ عليه بحسَبِ المصالح، أو حفظِ ما ذُكِر من التحريفِ، أو بيانِ ما حُرِّفَ إنْ وَقع التحريفُ، أو حِفْظِه من التأويلات الزائفةِ والمعاني الباطلةِ. والشريعةُ الإسلاميّةُ متكفِّلةٌ بجميعِ ذلك، فلم يبقَ فائدةٌ في بعثةِ النبيِّ.

---

(١) جاء في المتن «بُعثتُ» بدلًا من «أرسلتُ»، وما أثبتناه أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، بابُ كتابِ المساجد ومواضع الصلاة، برقم (٥٢٣) (١: ٣٧١). والخلقُ المؤكّدُ في الحديث يشملُ الأنبياءَ السابقين أيضًا.

(٢) لم أجده بهذا اللفظ في مظان الحديث، ولكن جاء عن عدّة طرُق بلفظ: «كنت نَبيًّا وآدَمُ بَين الرّوح والجسد»، كما في الإبانة الكبرى لعبيد الله محمد بن محمد العكبري الشهير بابن بطة، بابُ الفصل التاسع الرد على القدريّة وبيان حكمهم (٣: ٢٢١)، وقال: حديثٌ صَحِيح، ثمَّ قال: «وَهَذا يَعنِي أنه سبق في عِلمِ الله تَعالَى قبل أن يخلق نبيَّه وَكتَب عِنده في أمّ الكتاب أنّه نَبيٌّ هَذِه الأمّةِ، ثمّ خلَقه اللهُ عزَّ وَجل نَبيًّا مُرسَلًا كما عَلِم أزلًا، فالحَدِيث دَلِيلٌ صَرِيحٌ في إثبات القدر»، أي: دَلِيلٌ صَرِيحٌ في التعلُّقِ الأزليّ التعليقيّ بالأشياءِ في علمِه، ثمَّ تحقيقه بالتعلُّقِ التنجيزيّ اللايزاليّ وإيجادِ الأشياء حسب التعلُّقِ الأوّل.

(٣) هذه قواعدُ جليلةٌ في التفسير لمعرفةِ مراتبِ معاني القرآنِ والفرقِ بين العلماء المجتهدين والراسخين في العلم من جهةٍ وبين مدَّعي العلم من جهةٍ أخرى.

(٤) إشارةٌ إلى قولِه تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣].

أمّا تكلُّفُها ببيانِ الحكمِ والتبديلِ والزيادةِ؛ فلأنّها ـ كما ذَكَرْنا ـ جامعةٌ في كلِّ مسألةٍ بجميعِ الاحتمالات المُتصوَّرةِ، فلم يبقَ حكمٌ ولا تبديلٌ ولا زيادةٌ إلّا وهي ثابتةٌ فيها.

مثلًا: كانتِ الصلاةُ في بعضِ الشرائعِ قيامًا، وفي بعضِها قعودًا، والصلاةُ في شَرعِنا تصحُّ قيامًا وقعودًا وعلى الجَنْبِ والإيماءِ، وإنْ تركَها شخصٌ فهو تحت مشيئةِ اللهِ: إنْ شاء عاقبَه، وإنْ شاء غَفَر له، فلم يبْقَ احتمالٌ.

وكان حُكمُ القتل العُدوانيِّ في بعضِ الشرائعِ القِصاصَ، وفي بعضِها الدِّيةُ، وفي شَرْعنا أعمُّ من القصاصِ والديّةِ والعفوِ، وإنْ لم يتمكَّنِ القاتلُ لشيءٍ من الثلاث فهو تحت المشيئةِ.

وتمليكُ الشخصِ شيئًا لآخرَ إمّا أنْ يكونَ بلا لفظٍ ولا عوضٍ، وهو الهديّةُ وإعطاءُ التبرُّعِ، أو بلا لفظٍ ومع عِوَضٍ، وهو المَنُّ ـ أي: المِنّةُ ـ، وهذا كان حرامًا على النَبيِّ ﷺ، كما قال تعالى: ﴿ وَلَا تَمۡنُن تَسۡتَكۡثِرُ ﴾ [المدثر: ٦]، أو بلفظٍ بلا عوضٍ، وهو النذرُ والهبةُ، أو بلفظٍ وعِوضٍ، وهو البيعُ، أو تمليكُ منفعةٍ بلا عوَضٍ سواء بلا لفظٍ أو معه، وهو العاريةُ، أو تمليكُ منفعةٍ بعِوضٍ، وهو الإجارةُ، فلم يبقَ احتمالٌ في التمليكِ إلّا وهو مذكورٌ في شرْعِنا، وقِسْ على هذا سائرَ الأحكام.

والحاصلُ: أنّ الإحكامَ إمّـا أصيليّـةٌ واعتقاديّـةٌ، وهـي وإنْ أمكَن نسخُها ـ لقدرةِ اللهِ على كلِّ شيءٍ[1] ـ لكن لم يقعْ نسخُها في شيءٍ من الشرائعِ، بل

---

(١) وضَّح المؤلِّفُ هذا الكلامَ في رسالته حقيقة النسخ المخطوطة (ص١)، من خلال ذِكرِ المقدِّمات، فيقول: المقدمةُ «السادسةُ: أنّ شريعةَ كلِّ نبيٍّ إمّا أحكامٌ أصيليّةٌ اعتقاديّةٌ، وهي في ذواتها غيرُ قابلةٍ للنسخ؛ لأنها أخبارٌ واقعيّةٌ غيرُ متغيِّرةٍ أصلًا، كوحدةِ اللهِ وقِدمِه وصفاتِه، وكون العالَم حادثًا، والجنّةِ والنارِ حقًّا، فلا يجوز نسخُها في ذواتها فضلًا عن وقوعِ نسخِها.=

أكَّدها كلُّ شرعٍ، نعمْ يمكن تحريفُها واختلافُ الجهَلةِ[(١)].

وإمّا فرعيّةٌ وعمليّةٌ، وهي وإنْ أمكَن نسخُها أيضًا لكن منها ما لا يختلفُ بحسبِ الأشخاصِ والأزمنةِ والأمكنةِ والأحوالِ، كحُسنِ العدلِ وقُبحِ الظلمِ، وهذه لم يقعْ نسخُها أيضًا، ومنها يختلفُ بحسبِ شيءٍ مما ذُكِر، وهذه يقعُ نسخُها حتَّى في شرْعِنا، كما كان الإعراضُ عن المشركين واجبًا في أوَّلِ الإسلامِ لقِلّةِ أهلِ الدِّين، ثُمَّ نُسِخ.

[الفرق بين شمول القرآن على الأحكام وبين الإدراك به][(٢)]

وجميعُ هذه الأحكامِ التي يحتاج إليها إلى قيامِ الساعةِ تُستفادُ من القرآنِ العظيمِ، ومندرجةٌ فيه إمّا صراحةً أو ضِمنًا، كما قال تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ [يس: ١٢]، وقال: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩]، لكن طريقُ أخذِ بعضِ معانيهِ مسدودٌ على غيرِ اللهِ، كما قال: ﴿يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [النمل: ٦٥]، وهو الغيبُ المطلقُ [أي: كُنْهُ الذاتِ والصفاتِ].

= وأمّا معنى قولِ الأصوليين: إنّه يجوز نسخُ جميعِ التكاليفِ وإن لم يقع، فمعناه: أنّ اللهَ لَمّا كان قادرًا مختارًا لا ينتفع بشيءٍ ولا يتضرَّرُ بشيءٍ، فمدحُه وذمُّهُ عنده سواءٌ، **له أن ينسخَ وجوبَ اعتقادِها بأن يُكلِّفَ البشرَ بأن يَعتقِدوا له شريكًا مثلًا، لا أنّه يُزيلُ أصلَ تلك النسبةِ**؛ لاتّفاقِهم على عدمِ جوازِ نسخِ الخبرِ الغيرِ المتغيِّر».

(١) أي: الاختلاف في أصولِ الدين الَّذي يَكفرُ جاحدُه لا فروعُه؛ لأنّ في أصولِ الدين فروعًا يمكن الاختلافُ بين العلماء فيها كما هو مدوَّنٌ، وتسميةُ العلمِ بأصولِ الدين أغلبيّةٌ، لا أنّ ما يُبحَث فيها أصولٌ يَكفرُ جاحدُها.

(٢) هذه قواعدُ جليلةٌ في التفسير لمعرفةِ مراتبِ معاني القرآنِ، والفرقِ بين العلماء المجتهدين والراسخين في العلم من جهةٍ وبين مدَّعي العلم من جهةٍ أخرى.

وطريقُ أخذِ بعضِها مسدودٌ على غيرِ النبيِّ ﷺ، كما قال: ﴿فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ٱرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ﴾ [الجن: ٢٦-٢٧]، وطريقُ أخذِ بعضِها مسدودٌ إلّا على الراسخين، كما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧]، فإنّ مَن وقَف على ـ لفظِ ـ ﴿ٱللَّهُ﴾ يعترفُ بأنّه قد يُظهِرُه على بعضِ أصفيائِه، كما أوضحْناه قبلُ[١].

وطريقُ أخذِ بعضِها مسدودٌ إلّا على المجتهِدين، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ﴾[٢] [النساء: ٨٣]، وطريقُ أخذِ بعضِها واضحٌ لكلِّ مَن عَلِم لغةَ العربِ والعلومَ العربيّةَ.

---

(١) أراد ما فصَّله من القولَ على قول المصنِّف قُدِّس سِرُّه: «كشف سِرِّ القضاء والقدر على الخواصِّ من عبادِه».

(٢) في الآية المذكورة يؤكِّد القرآن على ضرورةِ ـ بل حتميّةِ ـ الاقتداء باستنباط العلماء، وذُكِر فيها جهتانِ: الرسولُ وأولو الأمر، وهم العلماء، لكنَّه لم يَذكُر دورَ الرسولِ هنا، بل ذكَر دورَ العلماء المستنبطِين وقال: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ﴾ تأكيدًا على دورِ العلماء، والتأكيدُ على دورِهم دون ذِكرِ دورِ الرسول ﷺ يؤكِّد أنّهم الوارثون له ﷺ، ويؤكِّد أنّ الرجوعَ إلى علمائِنا المَهديِّين وأئمّةِ الهُدَى هو الرجوعُ إليه ﷺ ما داموا متمسِّكين بشريعته.

وأيضًا قد دلَّت الآية على أنّ علم الدين ليس بكثرةِ الرواية أو بكثرة الحفظِ وحده، إنما هو الفقه، وهو الحفظ مع حذقِ الفهم في الكتاب والسنة المؤدِّي إلى صحةِ الاستنباط للمعنى المراد والمقصودِ، كما يدلُّ قولُه تعالى: ﴿يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ﴾، ومن ثَم ذمَّ الله سبحانه وتعالى الذين يتكلَّمون بظاهرِ ما يسمعون، كما قال: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ﴾ فيه التحريض إلى السؤال عن أهلِ الاختصاص؛ إذ لم يُنسَب العلمُ إلّا للقادرين على استنباطِ المقصود من المسموع ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ﴾ دون غيرهم.

وهذه الآية الكريمة تُخاطب أناسًا يفهمون اللغةَ حقَّ الفهمِ، فأوجبت عليهم الرجوعَ إلى أهل الاستنباط، وهم المجتهدون، فما ظنُّك بمن لا يعرفُ اللغةَ بابًا ولا منفذًا؟! كحالِ جُلِّ مدَّعِي العلمِ ـ خاصةً في هذا العصر ـ فضلًا عن العوام.

[توفيق دقيق بين قولي الأصوليين]

فالنبيُّ ﷺ أخذَ جميع أحاديثه(١) مِن القرآنِ، كما أشار اللهُ بقولِه: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٣-٤]، وكذا المجمِعون والقائسُ والمستدِلُّ أخَوا الأحكامَ إمّا من الكتابِ أو من السنّةِ المبيِّنةِ للكتاب، فالمُظهِرُ الأصليُّ الحقيقيُّ لجميع الأحكامِ هو القرآنُ، وهذا معنى قولِه تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ ﴾ [النحل: ٨٩]، والسنّةُ والإجماعُ والقياسُ والاستدلالُ مُظاهِرُ للقرآن.

فمَن قال: لا يجوز التبيانُ، أي: التخصيصُ أو التقييدُ أو النسخُ أو إيضاحُ المجمَلِ؛ فإنّ كُلًّا من الأربعةِ تِبيانٌ إلّا بالكتابِ، نَظَر إلى المُظهِرِ الحقيقيِّ، ومَنْ قال: يجوزُ التبيانُ بغيرِ الكتابِ كالسنّـةِ والإجماعِ والقياسِ، نظَر إلى المُظْهِرِ المطلَقِ؛ فالنزاعُ لفظـيٌّ، والكلُّ متَّفقٌ على أنّه لا حكمَ إلا لِلهِ، كما قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ﴾ [الأنعام: ٥٧]؛ لذا قال الأصوليُّون: الحكمُ خطابُ اللهِ، ولم يقولوا: خطابُ اللهِ أو النبيِّ أو المُجمِعين أو القائسِ أو المستدلِّ(٢).

---

(١) «ثمّ رأيتُ [الشيخ] ابنَ حجر رضي الله عنه نقَل هذا في خاتمة الفتاوى عن الإمام الشافعيِّ رضي الله عنه». (منه). هذا إشارةٌ إلى أنّ هذا التوجيهَ من أبكارِ أفكارِه، لكن إنصافًا ذَكَر مَن سبَقَه مما يُسمَّى بتلاحقِ الأفكار.

(٢) هذا الكلام ليس مطلقًا كما ظَهَر في بادئِ الرأيِ، بل مقيَّدٌ كما تبيَّن في توضِيحِ المؤلِّفِ هذه المسألةَ من رسالتِه مقدمةِ أصولِ الفقه، بتحقيقنا (ص١٤)، بعد التفصيل حول الكلام النفسيِّ والتوفيقِ بين الماتريديِّ والأشعري رضي اللهُ عنهما في إمكانِ سماعِ الكلامِ النفسيِّ وعدمِ إمكانِه، فيقول:

«لا نزاعَ في صحّةِ قولِنا: اللهُ موجودٌ أو عالمٌ، وشريكُ الباري ممتنعٌ، وأنّ الموضوعَ والمحمولَ غيرُ أصلِ النسبةِ، فذلك الثبوتُ لا دخلَ لاعتبارِ أحدٍ فيه؛ إذِ اللهُ يَثبُتُ له الوجودُ والعلمُ، وشريكُ الباري يَثبُت له الامتناعُ، سواءٌ صدَّق به أحدٌ أم لا، فله وجودٌ في نفسِه،=

= فثَبَتَ أنّه موجودٌ أصالةً، فإذا ثَبت أنّه موجودٌ فلو لم يكن أزليًا لزِمَ أن يكونَ اللهُ ثَبَتَ له العدمُ والجهلُ في الأزَل [تعالى عن ذلك]، ولو لم يكن شريكُ الباري ممتنعًا أزلًا لزِمَ أن يكونَ في الأزل واجبًا أو ممكنًا [وهذا قلبُ الحقائق المُحال]، فظهَرَ أنّ الثبوتَ المذكور أمرٌ موجودٌ خارجيٌّ أزليٌّ، وهو يُسمَّى كلامًا خارجيًّا نفسيًّا بمعنى (**گفته شده**).

وصفتُه الذاتيّةُ التي أوجَد بها تلك النِّسَبَ التامّةَ الخبريّةَ كلامٌ نفسيٌّ آخَرَ بمعنى (**گويائى**)، [أي: مبدأ الكلام وما به الكلام، وهي أصل صفة الكلام القائم بالذات المبدأ للنسب الكلاميّة، وهي المعنى الاسميُّ للكلام]، واتصافُه تعالى بتلك الصفة وتعلُّقُها بالنِّسَبِ وإيجادُ اللهِ تلك النِّسَبَ كلامٌ نفسيٌّ أيضًا (بمعنى **گويا بودن**)، [ويُسمَّى كلامًا حدثيًّا، أي: هذه الثلاثُ: الاتصافُ، والتعلُّقُ، والنِّسبُ، تُسمَّى كلامًا حدثيًّا، لكن إيجادُ النسبةِ ليس حادثًا بخلافِ آثارِ القدرةِ].

فعُلِم أنّ النِّسَبَ التامّةَ الواقعيّةَ ـ سواءٌ تعقَّلَها البشرُ أو لا ـ موجوداتٌ أزليّةٌ في علمِ اللهِ تعالى بوجهَين: أحدِهما: أصلُ ذاتِها مع قطعِ النظرِ عن إخطارِها في علمِه، بل في ذاتِها بذاتِها، وهي بهذه الحيثيّةِ لا تصدُرُ عن غيرِ اللهِ. والثاني: هي باعتبارِ إخطارِها في علمِه؛ (ولكونِ الواقعيِّ عينَ النفسيِّ التعقليِّ [واختلافُهما بالاعتبار كما مرَّ]، وإطلاق الكلام على التعقليِّ وفاقًا يصحُّ إطلاقه على الواقعيِّ). (منه).

فتَلخَّص من هذا:

أنّ الكلامَ الواقعيَّ من آثارِ اللهِ لا دخلَ لغيرِه تعالى فيه، وبهذا تَعلم الجمعَ بين قولِ مَن قال: إنّ كلامَ اللهِ النفسيَّ لا يُسمَع ـ وهم الماتريديّةُ ـ وبين قولِ مَن قال: يُسمَع ـ وهم الأشاعرةُ ـ [أي: أصلُ ذاتِها مع قطعِ النظرِ عن إخطارِها في علمِه، بل في ذاتِها بذاتِها يُسمَّى كلامًا نفسيًّا واقعيًّا، فهذا الكلام بهذا الاعتبار لا يُسمَع، وباعتبارِ إخطارِها في علمِه تعالى يُسمَّى كلامًا نفسيًّا تعقليًّا، فبهذا الاعتبارِ يُسمَع لكن بأُذُن القلب].

وكذا [تَعلمُ الجمعَ] بين قولِ مَن قال: الحكمُ خطابُ اللهِ فقط، أي: كلامُه النفسيُّ كما اختاره صاحبُ جمعِ الجوامع وغيرُه، كالآمديِّ وبعضِ شراح المختصر [أي: مختصر المنتهى لابن الحاجب رحمه الله] وبين قولِ مَن قال: الحكمُ خطابُ اللهِ أو النبيِّ أو المجمعين أو القائس أو المستدل، كما جرى عليه العضدُ والسعدُ العلامةُ».

فمَن قال: الحكمُ خطابُ اللهِ، فقط أراد المُظهِرَ الحقيقيَّ، ومَن قال: خطابُ اللهِ أو النبيِّ أو المجمعين... إلخ، أراد المُظهِرَ التبعيَّ، فالخلفُ لفظيٌّ.

[الاستدلال الدقيق على حفظه من التحريف]

وأمّا تكفُّلُها بالحفظِ من التحريفِ وبيانِ ما حُرِّف فلِأمورٍ:

الأوّلُ: أنّ القرآنَ العظيمَ بفصاحتِه المعجِزةِ سَدَّ بابَ تحريفِها؛ إذْ لو غُيِّر لم يمكن أحدٌ أنْ يأتيَ بالْمُغيِّرِ يُجانِسُ فصاحتُه فصاحةَ القرآنِ؛ فيَعلَم كلُّ أحدٍ[1] أنّ هذا المُغيَّرَ ليس من القرآنِ.

الثاني: أنّ اللهَ جرَى عادتُه بأن ألقَى في كلِّ عصرٍ إلى أذهانِ البشرِ أنْ يَستنسِخوه كثيرًا، بحيث كان في كلِّ قريةٍ صغيرةٍ عددُ التواتُرِ من نُسَخِهِ، وفي كُلِّ بلدةٍ آلافٌ من نُسَخِهِ، فإذا غيَّر أحدٌ شيئًا يُقابَل بالنسخِ ويُعلَم تغييرُه.

الثالث: أنّه جرَى عادتُه بأنّه محفوظٌ في كلِّ عصرٍ في صدورِ أشخاصٍ كثيرين يَبْلُغون آلافَ ألوفٍ، فلو غيَّره أحدٌ ردَّه الحَفَظةُ.

الرابع: أنّ اللهَ جَعل في كلِّ عصرٍ إلى القيامةِ علماءَ ظاهرين على الحقِّ، فلو حَرَّفه أحدٌ غلَّطَه هؤلاءِ العلماءُ، كما قال ﷺ: «لا تَزالُ طائِفةٌ مِنْ أمَّتِي يُقاتِلُونَ عَلَى الحَقِّ ظاهِرِينَ إلَى يَوْمِ القِيامةِ[2]»[3]، و«عُلَماءُ أمَّتي كأنبياء بني إسرائيلَ»[4]، و«العُلَماءُ وَرَثةُ الأنْبِياءِ»[5].

---

(١) أي: كلُّ مَن له باعٌ في البلاغة.

(٢) جاء المؤلِّفُ بلفظ «حتى يأتيَ أمر الله»، والمعنى واحدٌ؛ إذِ المرادُ بأمر الله القيامةُ.

(٣) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، باب نزول عيسى ابن مريم عليهما السلام حاكمًا بشريعة، برقم (٤١٢) (١: ٩٥)، وأخرجه الإمام البخاري في صحيحه، بابُ من انتظر حتى تُدفَن، برقم (٧٣١١) (٩: ١٠١)، واللفظ لمسلم.

(٤) لم أجِده في مظانِّ كُتُبِ الحديث، وقال المؤلِّف نفسُه في رسالةِ حقيقةِ النسخ: «ومن هنا ظَهر سِرُّ قوله ﷺ: «علماءُ أمَّتي كأنبياءِ بني إسرائيلَ»؛ فإنّ هذا وإن لم يَثْبُت صحّةُ خصوصِ لفظِه، لكن معناهُ ثابتٌ بطُرُقٍ كثيرةٍ».

(٥) سُنن الترمذي، بابُ ما جاء في فضل الفقه على العبادة، برقم (٢٦٨٢) (٥: ٤٨)، وقال: =

[الاستدلال على حفظه من التأويلات الزائفة]

وأمّا تكفُّلُها بالحفظِ من التأويلاتِ الزائفةِ والمعاني الباطلةِ فللأمر الرابعِ المذكورِ، ولجميعِ ما ذُكِرَ قال تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩]، فما يفعلُه الأنبياءُ [السابقون] يُؤخَذُ إمّا من أصلِ الكتاب أو من العلماء المتمسِّكين به، فلم يبقَ حاجةٌ إلى بعثةِ نبيٍّ، فكان ﷺ خاتمَ الأنبياءِ، وأكملَ الحجةَ البالغةَ بحيث لم يبقَ حاجةٌ إلى إكمالها ثانيًا، كما قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣][1].

= وهذا أصَحُّ من حديث محمود بن خِداشٍ، ورأى محمد بنُ إسماعِيلَ هذا أصحَّ.

(١) يَستدِلُّ الشارحُ على أنّ هذا الدين وإن وقَع فيه اختلافٌ لكن لا يَحتاج إلى دينٍ آخر، وذلك في رسالةِ حقيقةِ النسخ (ص١١-١٣)، واستدرك فقال:

«نعَم قد يأخذ مَن لا عِلمَ له من الكتابِ والسنّةِ مسائلَ باطلةٍ، فيحصل الحاجةُ حينئذٍ إلى أحدٍ يُعلِّم الناسَ أنّ هذا المأخوذَ خطأٌ، فجَرى عادةُ اللهِ بأن يَجعَلَ في كلِّ دورةٍ عالِمًا باهرًا ماهرًا جامعًا بين عِلمَيِ الظاهرِ والباطن، بحيث يَدفع هـذه الحاجةَ ويُعلِّم الناسَ أنّ هذا المأخوذَ خطأٌ، فظَهر سرُّ قوله ﷺ: «لا تَزالُ طائِفةٌ مِـن أمّتِي ظاهِرِينَ عَلَى الحَقِّ، لا يَضُرُّهُم مَن خَذَلَهُم حَتَّى يَأتِيَ أمرُ اللهِ وَهُم كَذَلِكَ».

فالحاجةُ إلى النَّبيِّ الجديدِ والكتابِ الجديدِ إنّما كانت ـ كما قلتُ ـ لِيَتميَّزَ المحرَّفُ عن غيرِه والمسائلُ الباطلةُ عن غيرِها، وهي مندفعةٌ بأصلِ القرآنِ والسنّةِ والعلماءِ، ولا حاجةَ إلى نبيٍّ وكتابٍ جديدَين، فصحَّ كونُ سيِّدِنا محمدٍ خاتمًا ﷺ.

على أنّ الاختلافَ إنما يَضُرُّ إذا كان في الأصولِ مطلقًا أو في الفروعِ إذا كان فيه إجماعٌ، أو نصٌّ جليٌّ غيرُ معارضٍ، أو قياسٌ جليٌّ كذلك، وأمّا إذا كان في الفروعِ ولم يُخالف شيئًا من الثلاث فغيرُ مضرٍّ، بل نافعٌ جدًّا؛ إذ لولا هذا الاختلافُ لم يشتملِ الشريعةُ المحمديّةُ جميعَ الاحتمالات ولا جامعةً لجميع الأديان السابقةِ، ولم يتحقّق سِرُّ «اختلافُ أمَّتِي رَحمةٌ»، كما ظَهر من الأمثلة التي ذَكرنا سابقًا»، إلى أن قال: «فالحكمةُ الأصليّةُ من التجديد هي ما في القرآن من قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور: ٥٤]، وهي [أي: حكمةُ التبليغ] متحقّقةٌ في العلماء الظاهرين على الحقّ».

«وقَطَع به» أي: بسيِّدنا محمدٍ ﷺ أو بإكمالِ الحُجّةِ «أعذارَ العُصاةِ الهالكةِ»؛ إذْ نَصَب على كلِّ مسألةٍ من مسائلِ الدين دلائلَ عقليّةً أو نقليّةً، واشْتَمل كلٌّ منها على مصالحَ ومحاسِنَ ظهَرتْ بها ظهورَ النارِ عَلَم، وكان في كلِّ عصرٍ علماءُ ظاهرون على الحقِّ يدفعون عنها الشُّبَهَ الواهيةَ، فلم يبقَ عذرٌ بجهلِها، بل الإنسانُ على نفسِه بصيرةٌ ولو ألقى معاذيره[1].

«وعلى آله وأصحابِه البرَرةِ الأتقياءِ الذين آمنوا بالقدَرِ ورَضُوا بالقضاء» إنْ أرادَ به المقضيَّ[2] فهو يشملُ خواصَّهم؛ لأنّ الرضاءَ لا يجبُ على العامّةِ، مثلًا إذا ابتُلِيَ شخصٌ بالبلاء فالبلاءُ مَقضيٌّ لا قضاءٌ، والكُمَّلُ يرضَون به دون الناقصِين.

[سبب تفضيل التفصيل على السكوت في القدر]

«وبعدُ،

لمّا كانتْ مسألةُ القضاءِ والقدَرِ قد كَثُر فيها الحيرةُ» على بعضٍ، وهم المتوقِّفون الشّاكُّون في أنّ أيَّ طريقٍ حقٌّ؟! «و [كَثُر فيها] الضلالُ[3]» على بعضٍ كالجبريّةِ والمعتزلةِ «وغَلب على أكثرِ ناظرِيها باطلُ الوهمِ والخيالِ» إشارةٌ إلى أنّ معتقَد هؤلاء وهمٌ باطلٌ وخيالٌ هائلٌ، لا دليلَ عليه لا عقلًا ولا نقلًا ولا كشْفًا، وشُبَهُهُم الواهيةُ باطلةٌ، كما سيأتي ـ إنْ شاء اللهُ ـ ردُّها.

«حتّى» بلَغ الضَّلالُ غايةَ الإفراطِ والتفريطِ والخروجِ عن الاقتصادِ؛ حيث «قال بعضُهم» وهُمُ الجبريّةُ «بمحضِ الجبرِ» وهذا إفراطٌ؛ لأنهم سَلَبوا دخالةَ

---

(١) اقتباسٌ من آيتَي (١٤-١٥) من سورة القيامة.

(٢) إشارةٌ إلى أنّ المصدرَ قد يُطلَق ويرادُ به الحاصلُ بالمصدر.

(٣) عطفٌ على قولِه: «الحيرة»، أي: قد كثُر فيها الضلالُ على بعضٍ... إلخ.

العبدِ رأسًا «فيما يَصدُرُ من العبدِ» المرادُ به [أي: بالعبد هنا ليس البشرَ فحسبُ، بل] الممكنُ المملوكُ له تعالى، سواءٌ ملَكًا أو جِنًّا أو شيطانًا، أو إنسانًا أو حيوانًا، أو حُورًا أو غِلمانًا «بالاعتبار» مفعولٌ مطلقٌ مجازيٌّ لقولِه: يصدُرُ، أي: صدورًا اعتباريًا لا حقيقيًا؛ إذْ لا دخْلَ له فيه عندهم، أو [مفعولٌ مطلقٌ] لقوله: قال، أي: قولًا بحسَبِ اعتبارِ وهمِهم الفاسدِ لا قولًا مطابقًا للواقعِ.

«ونَفَى بعضُهم[1]» وهم المعتزلةِ «نِسبتَه إلى الواحدِ القهّار» وهذا تفريطٌ؛ لأنهم سَلبوا قدرةَ اللهِ رأسًا. وفي التعبير بالواحدِ القهّار دون لفظِ (اللهِ) أو غيرِه مع رعايةِ السجعِ: الإشارةُ إلى تعليلِ بُطلانِ قولِهم بأنّه تعالى واحدٌ قهّارٌ، وكلُّ مَن هو كذلك لا يُشرِكُ غيرَه له في الخلْقِ، كما سنُصرِّح به وتفصيلَه.

«وأخَذ» هكذا في النسخةِ التي رأيتُها، والظاهرُ تركُ الواوِ، فكأنّ الواوَ من النُّسّاخِ، و(أخذَ) جوابُ (لَمّا).

إنْ قيل: فكيف يكون مدلولُ (لَمّا) علّةً لجوابِه؛ لأنّ أخْذَ هذا الطريقِ واجبٌ، سواءٌ كثُر الحيرةُ والضلالُ وغَلَب، و«سواءٌ» قال الجبريّةُ والمعتزلةُ بما قالوا أو لم يتحقَّقْ شيءٌ ممّا ذُكِر؟

قلنا: مرادُه قُدِّس سِرُّه أنّ النبيَّ ﷺ، وأصحابَه رضي اللهُ عنهم، والتابعين ـ لصفاءِ عقائدهم وقِلّةِ أهلِ البِدَعِ وضُعفِهم جدًّا، وعدمِ قُدرتِهم على إيرادِ الشُّبَهِ الواهيةِ، والتشعُّبِ إلى الفِرَقِ المبتدعةِ ظاهرًا ـ لم يُفصِّلوا المسألَةَ، وقالوا: إنّ اللهَ خالقُ كلِّ شيءٍ، والعبدُ كاسبٌ، ولم يُبيِّنوا حقيقةَ الكسْبِ.

---

(١) عطفٌ على قولِه: «قال بعضُهم»، أي: حتّى نفَى بَعضُهم... إلخ.

[هداية الخلق سبب آخر في التفصيل]

ثُمَّ لَمّا لم يبقَ في أكثرِ الناسِ صفاءُ العقائدِ، وقويتِ الفِرَقُ المبتدِعةُ، وأورَدُوا الشُّبَهَ الواهيةَ، فكثُرَ فيها الحيرةُ... إلخ؛ كان الواجبُ التفصيلَ ورَدَّ الشُّبَهِ الواهيةِ وترْكَ الإفراطِ والتفريطِ، فحينئذٍ أخَذ «طائفةٌ» الطريقَ الحقَّ؛ حيثُ قالوا «بطرَفِيِّ الاقتصاد» هكذا في النسخةِ التي عندي، فالياءُ مشدَّدةٌ للنسبةِ، والإضافةُ من إضافةِ الصفةِ إلى الموصوفِ أو بيانيّةٌ، أي: بالاقتصاد الطرفِيِّ، أي: المنسوبِ إلى طرَفَيه: الإفراطِ والتفريطِ، عبَّر بهذا لِيكونَ إشارةً إلى علّةِ الأخذِ بأنّ الاقتصادَ وسَطٌ ذو الطَّرَفَين، وخيرُ الأمور أوسَطُها، والباءُ (بطرَفيِّ) إمّا زائدةٌ، أو لِتَضمُّنِ (أخَذَ) معنى (قال) المتضمِّنِ معنى: أذعَن وصَدَّق.

«في الاعتقاد» مرتبطٌ بالاقتصاد «الَّذي» صفةُ الاعتقادِ هو «الصراطُ المستقيمُ والمنهجُ القويمُ، وقد وُفِّق لهذا الطريقِ الفِرقةُ الناجيةُ» إشارةٌ إلى الحديثِ الوارد بطُرُقٍ كثيـرةٍ ـ كما بيَّنّاه في رسالةٍ مفردةٍ مع بيانِ معناه وتَعدادِ الفِـرَقِ ـ : «سَتَفْتَـرِقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلاثٍ وَسَبْعِينَ مِلَّةً، كُلُّها في النّارِ إلّا واحِدةً (قالوا: ومَن هُم؟ قال: الذين هم على)[1] ما أنا عَلَيْها اليَوْمَ وَأَصْحابِي[2]»

---

(١) ما بين القوسين ذَكره الشارح ولم أجده في ثنايا الروايات التي روَت هذا الحديثَ.

(٢) هذا الحديث بلسمٌ شافي في جوابِ سؤالٍ يجولُ في خاطرِ كثيرٍ من طالبي الحقِّ؛ ألا وهو: ما الحدُّ الفاصلُ بين اختلافِ المبتدعين وخلافِ المجتهدِين؟
الجواب: أمّا الحدُّ الفاصلُ بين اختلافِ المُبتدِعين وخلافِ المجتهدِين بوجهٍ عامٍ، فهو الميزان الذي وضَعه لنا القدوةُ الأعظمُ ﷺ حين سُئِل عن وصفِ الفرقةِ الناجيةِ مِن هذه الأمّة، فقال ﷺ: «ما أنا عليه وأصحابي».
وقد نظرنا في المعنى الذي يُقصَد موافقةُ النبيِّ ﷺ والأصحابِ عليه، هل يمكن أن يكونَ المقصودُ الموافقةَ لهم في عينِ أفعالِهم وأحكامِهم التي استنبطوها؟ فلم نرَ ذلك ممكنًا لوجهَين: =

(١)..

فعُلِم من أصلِ الحديث أنّ الفِرقةِ الناجيةَ همُ الذين كانوا على سُنّةِ النبيِّ ﷺ وعلى سُنَنِ جماعةِ أصحابه عليهم السلام؛ ومِن ثَمّة قال: «الذين هُم أهلُ السنّةِ والجماعة»، وهمُ السلَفُ الصالحون والأشاعرةُ والماتريديّةُ؛ لأنّ مَنِ استَقْرأ كلامَهم عَلِم أنّه مُوافقٌ لقولِ النبيِّ ﷺ وأصحابِه، و[عَلِم أنّه] قولُ غيرِهم مخالفٌ له، فينقدح ـ أي: يَحدثُ في ذهنه ـ قياسانِ:

= أحدهما: لأنّهم لم تُخلَق في عصرِهم كلُّ النوازِل التي يُطلبُ معرفةُ أحكامِها.
ثانيهما: إذا كان المقصودُ بالموافقة في الحديث الموافقةَ لهم في عينِ أفعالِهم يكونُ ردًّا إلى الاختلافِ الذي وقَع بينهم؛ لأنّ الحوادثَ التي وقعت على عهدِ الصحابة كانوا كثيرًا ما يختلفون فيها رأيًا وعملًا، حتّى لقد يلوحُ للناظر أنّهم فِرَقٌ كثيرةٌ لا فِرقةٌ واحدةٌ، فلا ندري موافقةَ أيٍّ منهم يكون المطلوب.
إذن ليس المقصودُ بالموافقة في الحديث الموافقةَ لهم في عينِ أفعالِهم، بل المراد الرجوعُ إلى منهجِهم، وذلك يتبيَّن عندما رجعنا إلى اختلافِهم: فيمَ اختلفوا؟ وإلى اتفاقِهم: فيمَ اتّفقُوا؟ وإلى طُرُقِ استنباطِهم: كيف استنبطوا؟ فرأينا لهم في ذلك منهجًا مسلوكًا لا يحيدون عنه، وطريقًا جامعًا يَلتَقون فيه، ومبادئَ مقرَّرةً لا يُجاوزونها، فاستبان لنا بذلك معنى وحدةِ سبيلِهم، ومعنى وجوبِ اتباعهم في كلِّ زمانٍ ومكانٍ.
وعرَفنا أيضًا أنّ الميزانَ الذي أمِرنا أن نزنَ به أنواعَ الخلافِ ليس هو ما استنبطوه بالفعل فقط من الأحكام، بل هو طريقُهم في استخراج تلك الأحكام، فكلُّ اختلافٍ لا يُجاوَزُ به طريقُهم ولا تُترَك فيه مبادئُهم؛ فهو من الاختلافِ المأذون فيه، وهو من اختلافِ المجتهدِين في طريقِ السنة، وكلُّ اختلافٍ خارجٌ عن هذا الطريقِ فهو من الاختلافِ المطلوبِ رفعُه، وهو من اختلافِ الضالِّين في طُرُقِ البدعة. يُنظر: الميزان في السنة والبدعة، د. محمد عبد الله دراز (ص٧٤-٧٦، ٨١-٨٢).

(١) الإبانة الكبرى لعبيد الله محمد بن محمد العكبري الشهير بابن بطة، بابُ ذِكرِ افتراقِ الأمَم في دينهم، برقم (٢٦٤) (١: ٣٦٨).

أحدُهما: هذه الفِرَقُ الثلاثُ[١] يوافقُ كلامَهم ما ذُكِر[٢]، وكلُّ مَن هو كذلك هو الفرقةُ الناجيةُ الذين هم أهلُ السنةِ والجماعةِ.

والثاني: غيرُ هذه الفِرَق لا يوافِق كلامُهم ما ذُكِر، وكلُّ مَن هو كذلك ليس من الفرقةِ الناجيةِ.

نعَمْ شاع في لسانِ المتأخِّرين إطلاقُ لفظِ أهلِ السنةِ والجماعةِ على أئمّةِ الأشاعرةِ والماتريديّة، وعلى هذا الإطلاق الشائعِ كلامُه قُدِّس سِرُّه، كما يدلُّ له قولُه: «رضي الله عنهم وعن أسلافهم» أي: السلف الصالحين «وأخلافِهم» أي: أتباعِهم من العوامِّ المقلِّدين لهم، ويحتمل أنْ يُرادَ الإطلاقُ الأوَّلُ، فالمرادُ بأسلافهم الأصحابُ رضي الله عن الكلِّ.

«فتَركوا الإفراطَ» الذي هو الجبرُ و«التفريطَ» الذي هو سلْبُ قُدرةِ اللهِ «واختاروا الوسطَ والبيْنَ» الذي هو الاقتصادُ بأنّ للهِ في الأفعال الاختياريّةِ دخْلًا بالخلْقِ، وللعبادِ فيها بالكسْبِ[٣].

---

(١) أي: السلَفُ الصالحون من الصحابةِ والتابعين والأشاعرة والماتريديّة.

(٢) أي: الذين كانوا على سُنّةِ النبيِّ ﷺ، وعلى سُنَنِ جماعةِ أصحابِه رضوانُ اللهِ عليهم أجمعين.

(٣) **اللغةُ تؤيِّد مذهبَ أهلِ السنّةِ:**
إنّ العرَبَ سَمَّت تصرُّفَنا فيما نَتاولُه ونُحاوله (كسبًا)، (وكدحًا)، و(اقترافًا)، و(اجتراحًا)... إلى غير ذلك، وسَمَّت أفعالَ اللهِ تعالى (خلقًا)، و(ابتداعًا)، و(إبداءً)، و(اختراعًا)... إلى غير ذلك، وسُمِع منها [من العرب] أنّ اللهَ تعالى (خالقٌ)، (فاطرٌ)، (بارئٌ)، (بديعٌ)، وما سُمِع منها أنّ الله (كاسبٌ)، (كادحٌ)، (مقترفٌ). فهذه تفرقةٌ لغويّةٌ تدلُّ على أنّ العربَ فرَّقت بين أفعالِ الخالق وأفعالِ المخلوق [والقرآن نَزل بلغتهم]، فلو كانوا يعتقدون التسويةَ في الأفعال، لم يُراعوا التفرقةَ في التسميات، **فهذا فرقٌ لغويٌّ**. يُنظر: مقدِّماتُ المراشِد إلى علم العقائد لابن خُمَير السبتي (ص١٧٩).

[معنى الموجب والمختار]

وتحقيقُ ذلك: أنّه أجمع غيرُ المعطِّلةِ الضالةِ والدهريّةِ الضالّةِ والطبيعيّين الضالّين، مِن الحكماءِ والمِلّيّين والمسلمين، وثَبَت بالبراهين القاطعةِ: أنّ المؤثِّرَ والفاعلَ في غيرِ الأفعالِ الاختياريّةِ من الجواهرِ والأعراضِ، والأشكالِ والمقاديرِ، والأوضاعِ والأحوالِ؛ هو اللهُ تعالى، سواء كان اللهُ موجَبًا فيها ـ والعياذُ بالله ـ كما هو قولُ الحكماءِ، أو مختارًا فيها، كما هو قولُ غيرهم، وحينئذٍ إمّا لا يحتاجُ إلى وسائلَ إعداديّةٍ في شيءٍ منها أصلًا، وإنّما يتحقَّقُ وسائلُ عاديّةٌ، وهو رأيُ غيرِ المعتزلةِ ومَن تَبِعهم، وهذا معنى قولِهم باستنادِ جميعِ الأشياءِ إلى اللهِ ابتداءً، [أي: لا يحتاج إلى غير تعلُّقاتِ صفاتِه].

أو مع الحاجةِ إلى الأسبابِ الإعداديّةِ، أي: ما لولاها لم يقْدِرِ اللهُ أنْ يَخلُقَ المسبَّبَ، وإنِ اجتمعتْ لا يقدرُ أنْ لا يخلُقَه، مثلًا: لا يَخلُق الحياةَ بلا مزاجٍ وبُنيةٍ وروحٍ حيوانيٍّ، ولو اجتمعتْ يَخلُقُه، ومعنى كونِه تعالى مختارًا [عند المعتزلة، هو] أنّه إذا شاء أنْ لا يخلُقَ المُسبَّبَ لا يَخلقُ السببَ[1].

[نقاط الاتفاق والخلاف حول الأفعال الاختيارية]

واختلفوا في الأفعالِ الاختياريّةَ للعبادِ؛ فقال الحكماءُ: إنّ الفاعلَ لها هو اللهُ لكنَّه موجَبٌ، تعالى عن ذلك، والعبدُ وسيلةٌ إعداديّةٌ، وقال غيرُهم: إنّ اللهَ مختارٌ.

واتَّفقوا على أنّ فِعلَ العبدِ يحتاجُ إلى أمورٍ: ذاتِ اللهِ تعالى، ووجودِه، وحياتِه، وعلمِه، وقدرتِه، وإرادتِه، واتِّصافِه بتلك [الصفات]، سواء كانتْ

---

(١) فالمعتزلة جَعَلوا الأسبابَ العاديّةَ إعداديّةً، وهذا هو الفرقُ بينهم وبين أهلِ السنّة، كما سيأتي التفصيلُ.

موجوداتٍ زائدةً أو عَينًا أو أحوالًا على اختلافِ الآراءِ؛ لأنّه وإنْ قيل بأنّها عينُ الذاتِ ماصدقًا، لكنَّها غيرُها مفهومًا، كما في: زيدٌ قائمٌ، مثلًا: مفهومُ العلْم مبدأ الانكشافِ، ومفهومُ القدرةِ مبدأ صِحّةِ الفعلِ والتركِ، فثبت في الأزل أنّ اللهَ مبدأ الانكشافِ ومبدأ صحّةِ الفعلِ والتركِ، فلا يتَّجهُ أنّ الصفاتِ على القول بعينيَّتِها لا يُتَّصفُ اللهُ بها.

و[يحتاج أيضًا إلى] تعلُّقِ الثلاثةِ الأخيرةِ [أي: تعلُّقِ العلمِ والإرادة والقدرةِ] في الأزل تعلُّقًا معنويًا قديمًا، وفيما لا يزال تعلُّقًا منجَّزًا حادثًا.

فهذه سبعةَ عشر، هي وسائلُ إعداديّةٌ، لا يمكن وجودُ شيءٍ بدونِها، وإلّا لَزم أنْ يكونَ اللهُ معدومًا أو ميّتًا أو عاجزًا، أو كارهًا في ذاتِه أو في أصلِ الأشياء، وهو باطلٌ، وإذا اجتمعتْ يجبُ وجودُ الشيءِ، وإلا لَزم تخلُّفُ المعلومِ أو المرادِ أو المقدورِ عن العلم والإرادةِ والقدرةِ، وهذا مُحالٌ، ويشيرُ إلى هذا قولُ المصنِّفِ الآتي: «وأيضًا منقوضٌ... إلخ»(١).

---

(١) هناك اتِّفاقٌ بين الحكماء وأهلِ الملَل على ضرورةِ الوسائلِ الإعداديّة، لكنَّ الخلاف في تعيينِ تلك الوسائل ما هي؟ لذا فصَّل المؤلِّفُ أيضًا هذا الموضوعَ ـ أي: الوسائلَ وأنواعَها ـ تفصيلًا دقيقًا نادرًا في كتابه الدرر الجلاليّة شرح الألطاف الإلهيّة (٢: ٣٢٠-٣٢٣)، فيقول: «... اتَّفقوا [أي: المسلمون وسائرُ المللِ والأديان] على أنّ خالقيّةَ اللهِ لِأيِّ شيءٍ من العالَم تَحتاج إلى سبعةَ عشرَ [سببًا إعداديًا للخلق]: ذاتِ اللهِ، ووجودِه، وحياتِه، وعلمِه، وقدرتِه، وإرادتِه، واتِّصافِه بتلك الخمسةِ [فصارت أحد عشرَ سببًا] سواءٌ كانتِ [الصفاتُ] زائدةً أو عينًا أو أحوالًا على اختلافِ الآراءِ؛ فإنّ مفهوماتِها زائدةٌ وفاقًا يَجب أن يَتَّصف اللهُ بها، إمّا نظيرُ: الضوءُ مضيءٌ [من أنّ الموضوعَ عينُ المحمول]، أو نظيرُ: الشمسُ مضيئةٌ، [من أنّ الموضوعَ مشتملٌ على حصةٍ زائدةٍ من المحمول].

وتعلُّقُ الثلاثةِ الأخيرةِ [أي: العلمُ والإرادةُ والقدرةُ] بالمخلوقِ تعلُّقًا تعليقيًّا أزليًا وتنجيزيًا حادثًا. وهذه [ستّةٌ أخرى فصارتِ الوسائلُ] السبعةَ عشرَ وسائلَ إعداديّةً لا يجوز أن =

= يخلُقَ اللهُ بدونِها، وإلّا لَزِم أن يكونَ اللهُ معدومًا أو ميّتًا، أو جاهلًا أو عاجزًا، أو كارهًا في ذاته [على تقدير نفيِ تلك المفهومات السابقة] أو [لَزمتِ المحظوراتُ] بالنظرِ إلى المخلوق [على تقديرِ الخلق بدون تلك المفاهيم]، وهذا مُحالٌ.
و[كذا] لا يَجوز عدمُ المخلوقِ مع اجتماعِها، وإلّا لَزِم تَخلُّفُ المعلومِ أو المرادِ أو المقدورِ من العلمِ والإرادةِ أو القدرةِ، وهذا [أي: عدمُ التخلُّف] لا يُنافي الاختيارَ؛ لِأنّ الوجوبَ بالاختيارِ [أي: تنفيذ الإرادة] عينُ الاختيارِ».
هذه الوسائلُ وسائلُ إعداديّةٌ عند المسلمين وأهل الدين السماويِّ الحقِّ، لكنَّ الحكماءَ لا يقولون بهذه الصفاتِ وتعلُّقاتها [سوى الحياة والعلم]، بل قالوا بالعقول والنفوس وغيرِها المستلزمةِ لتعدُّدِ الذَّواتِ القديمةِ الناقضةِ للتوحيد.
أمّا النوعُ الثاني من الأسبابِ الأسبابُ العاديّةُ فهي أيضًا افترق الناسُ حولها، كما يقول:
«وتحقيقُ ذلك أنّه لا نزاعَ أنّ اللهَ جرَت عادتُهُ بأن يَرتِّبَ الأثرَ على وسائلَ، وهي إمّا اضطراريةٌ لا دخلَ للعبدِ فيها، أو اختياريةٌ وللعبد فيها دخلٌ، وكلٌّ منهما إمّا معاشيةٌ [أي: دنيويّةٌ] يتوقَّفُ عليها المعاش [أي: الحياةِ اليوميّة] أو مَعاديةٌ [أي: أخرَويةٌ].
فالاضطراريّةُ المعاشيّةُ كالسماءِ والأرض والنجوم والمطر والرياح والبقر للحِراثة، وقدرةِ العبدِ وإرادتِه، ومثلِ القَدوم والمِنشارِ للنحتِ، وأصلابِ الآباءِ وأرحام الأمَّهاتِ والذَّراتِ والمنيّ للتولُّدِ، والاختياريةُ المَعاشيةُ كالحراثةِ والحِياكةِ والخِياطةِ وسائرِ الصنائعِ، والأكلِ والشربِ والمَنام.
والاضطراريةُ المَعاديةُ كإرسالِ الرسُلِ وإنزالِ الكتبِ، ونَصبِ الأدلّةِ الآفاقيّةِ والأنفُسيّةِ، وخلقِ الهُداةِ مِن الأولياءِ والعلماءِ، وخلقِ الرُّوحِ المجرَّدِ لكلِّ أحدٍ.
والاختياريّةُ المعاديّةُ كالطاعاتِ والاجتنابِ من المعاصِي وتحصيلِ العقائدِ الحقّةِ.
وكلُّ ما هي وسائلُ معاشيّة بقسمَيها وسائلُ معاديّةٌ أيضًا؛ إذ لولاها لم يَقدِرِ البشرُ على العباداتِ مثلًا، كما هو ظاهرٌ.
لكن قد يَخرقُ اللهُ تلك العادةَ، مثلَ أن جعَل النار بردًا وسلامًا على سيِّدِنا إبراهيمَ عليه السلامُ لا مُحرِقةً له، وكذا لا تُحرِق السمَندلَ مع أنّه حيوانٌ [طائرٌ].
و[قد يَخرق اللهُ العادةَ] مثل أن خلَق سيِّدَنا آدمَ وسيِّدَنا عيسَى عليهما السلامُ بلا والِدٍ، ومثل أن ركَّب في الذَّراتِ في زمانِ ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ العقلَ بلا مزاجٍ وبُنيةٍ [وفَهِمتِ الخطابَ وأجابت بـ«بلَى»]. =

و[يحتاج] إلى ذاتِ العبدِ ووجودِه، وحياتِه وعِلمِه، وقدرَته وإرادتِه، واتِّصافِه بتلك الصفات الخمسةِ، فهذه إحدَى عشرةَ أخَرُ، فالمجموعُ ثمانيةٌ وعشرون.

= و[قد يَخرق اللهُ العادةَ] مثل أن يَهدِيَ مَن هو في جزيرةٍ لم يعلَم نبيًّا، ولا رأى أحدًا من العلماءِ إلى الدينِ الحقِّ، ومِثل أن يَجعَلَ شخصًا عالِمًا باهرًا مع أنّه لم يُقاسِ الشدائدَ، أو لا يَجعله عالِمًا مع مقاساتِه الشدائدَ وتوسُّلِه بالوسائل، إلى غيرِ ذلك، كما هو معلوم عند مَن دقَّقَ النظرَ في خرق العادةِ كثيرًا.
فافترَق الناسُ [حول هذه الأسبابِ العاديّةِ] فِـرَقًا؛ فمنهم مَن يَجعل تلك الوسائلَ مؤثِّراتٍ [بالذات] كالدهريِّين، ومنهم مَن يَجعل اللهَ خالقًا موجَبًا وتلك الوسائلَ إعداديةً، وهم الحكماءُ، ومنهم مَن يَجعلِ اللهَ مختارًا، وهم المسلمون وسائرُ المللِ والأديان.
ثم اختَلَفوا [أي: المسلمون] فقال أهلُ السنّةِ: [لا أسبابَ إعداديّةً غيرُ السبعةَ عشرَ السابقةِ، أمّا] الأقسامُ الأربعةُ المارّةُ وسائلُ عاديةٌ يَجوز أن يَخلُقَ اللهُ شيئًا بدونِها، وأن لا يَخلُقَه مع اجتماعِها، كما اجتَمعَت وسائلُ الإحراقِ وانتَفَت وسائلُ البردِ والسلامِ في نارِ سيِّدِنا إبراهيمَ عليه السلامُ، مع أنّه لم يَخلُق الإحراقَ، وخلَق البردَ والسلامَ، كما قال تعالى: ﴿ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾ [الأنبياء: ٦٩]، **وقالتِ المعتزلةُ: إنّها وسائلُ إعداديةٌ**، وما ذَكرنا يَحسِم عِرقَ مذهبِهم بالكليّةِ». فافترَق المعتزلة عن أهلِ السنّة في هذا الموضوعِ الخطيرِ المؤدِّي إلى إنكارِ المعجزات؛ لأنّها مخالفةٌ للأسبابِ العاديّةِ الكونيّة.
وهناك أسبابٌ إعداديّةٌ بالنسبة للمخلوقِ لا بالنسبة لخلقِ الخالقِ، كما يقول المؤلِّفُ في رسالةِ أجمَع الحكماءُ وأهلُ المِلَل على أنّ اللهَ واحدٌ (ص٤) بعد البحثِ عنِ النوعَين السابقَين:
«وأمّا [النوعُ الثالثُ من الأسباب] مثلُ الجزءِ للكلِّ والموضوعِ للعرَضِ ونوعِ المكانِ للمتمكِّن، فشرطٌ إعداديٌّ للمجعول، أي: مثل الكلِّ والعرَضِ والمتمكِّن؛ لعدمِ تحقُّقِ ماهيَّتِه بدونه لا [شرطٌ] للجعلِ، فالاحتياجُ إليها إنّما هو للمجعولِ لا للجَعل»، وهذا النوعُ لا يلزم منه عجزُ اللهِ من عدمِ إمكانِ الانفكاكِ بينهما؛ لأنّ المركَّب ماهيته تتركَّب من تلك الأجزاء، وإلّا لم يكن مركَّبًا، والدليلُ على أنّ السبب للمجعولِ لا للجعلِ خلقُ اللهِ المجرَّداتِ عن المادّةِ، فلا تحتاج إلى الأجزاءِ حتّى يُقال: لا يمكن خلقُها إلّا مع وجودِ الجزء الفلانيّ.

ولا نزاعَ في أنّ العبدَ لا اختيارَ له أصلًا في شيءٍ من هذه الثمانيةِ والعشرين، وإنّما هي من اللهِ تعالى فقط، و[يحتاج] إلى تعلُّقِ عِلْمِهِ وقدرتِهِ وإرادتِهِ بأصلِ فِعلِهِ، وإلّا لم يمكنْ مختارًا فيه، و[يحتاج] إلى توسُّلِه بأسبابِ أُخَر وفْقَ حاجةِ الفعلِ، كتوسُّلِ النجّار في نحتِ السريرِ إلى آلاتٍ مخصوصةٍ، و[يحتاج] إلى يدِه وإصبَعِه مثلًا، وتوسُّلِ الكاتبِ بالمِداد والقرطاسِ والقلم.

واتفقوا كلُّهم ـ غيرَ الجبريّةِ ـ على أنّ العبدَ مختارٌ في هذه الأربعةِ[1]؛ فإذا تعلَّق علمُه وقدرتُه وإرادتُه بالكتابةِ مثلًا وتوسَّل بأسبابِها كَتب، وإلّا فلا.

[تفسير الأفعال الاختيارية حسب المذاهب]

ثُمَّ اختلفوا وتشعَّبوا فِرَقًا، والحاصلُ أنّ في الأفعالِ الاختياريّةِ عشرةُ مذاهبَ بحسبِ الظاهرِ، وثمانيةٌ بحسب الحقيقةِ:

الأوّل: مذهبُ الحكماء كما ذَكرْنا، وهو كفرٌ جزْمًا [لاستلزامِه تعدُّدَ القدماء الناقضِ للتوحيدِ].

الثاني: مذهبُ الجبريّةِ[2]، وهو أنّه كما لا دخْلَ للعبد في تلك الثمانيةِ والعشرين كذلك لا دخْلَ له في الأربعةِ الأخيرةِ أيضًا، فهو كالجمادِ، وهو إفراطٌ.

---

(١) أي: تعلُّقُ عِلمه وقدرتِه وإرادتِه بأصلِ فِعلِه وإلى توسُّله بالأسباب، وإلّا لم يكن مختارًا فيه.

(٢) هم أتباعُ جهم بن صفوان، وهؤلاء أيضًا اعترفوا بعلم الله بالاشياء أزلًا، وتكلموا في الإرادة والإيجاد، أي: القدرة، ويقولون: إن الله كما قدَّر أعمالَ العبادِ في علمه كذلك أرادها بإرادته ونفَّذها بقدرته وحده دون أيّ اختيارٍ للعبد، وقالوا: نسبةُ الأفعال إلى الإنسان على سبيل المجاز، كما تُنسَب إلى الجمادات والنباتات، فنقول: تغذَّى النبات، وتحرَّك الحجر. يُنظر: الفرْق بين الفرَق (ص٢١١)، أصول الدين للبغدادي (ص٣٣٣)، الملل والنحل للشهرستاني (١: ٧٣)، التبصير في الدين (١: ٩٠)، مشارق أنوار العقول (٢: ١٨٦).

الثالثُ: مذهبُ المعتزلةِ(١)؛ فيقولون بأنّ اللهَ وجد في الأزَلِ متَّصِفًا بأنّه موجودٌ حيٌّ عالمٌ قادرٌ مريدٌ، وعَلِم في الأزل أنّه سيُوجِد زيدًا، وهذا هو التعلُّقُ المعنويُّ لعلمِه تعالى بزيدٍ، وتَحقَّق في الأزل أنّه إذا جاء الوقتُ الفلانيُّ يُرجِّح وجودَ زيدٍ وحياتِه وعلمِه وإرادتِه وقدرتِه على عدمها، فيُوجِد حينئذٍ تلك الخمسةَ، وهذا هو التعلُّقُ المعنويُّ لإرادتِه وقدرتِه، فإذا جاء الوقت الفلانيُّ أوجَدَ زيدًا وصفاتِه الخمسةَ وجعَله موصوفًا بها، وهذا هو التعلُّقُ المنجَّزُ لإرادتِه تعالى وقدرتِـه، وتعلَّقَ عِلْمُه تعالى بأصيليِّ زيدٍ، وهذا هو تعلُّقُ العلم المنجَّزُ، فتحقَّقتِ الثمانيةُ والعشرون.

وبعد وجودِ زيدٍ وصفاتِه ووجود أسبابِ فعلِه لا يحتاج إلى مراجعةِ اللهِ في تعلُّقِ عِلمِه وإرادتِه وقدرتِـه بالفعل كالكتابةِ، ولا في توسُّلِه بأسبابِه(٢).

---

(١) المعتزلة: أتباعُ واصل بنِ عطاء، وهُم فِرَقٌ، كلُّهُم متَّفِقون على نَفي صفاتِ الله تعالى من العلم والحياة ونحوِهما، وعلى أنّ القرآن محدَثٌ ومخلوقٌ، وأنّ اللهَ تعالى ليس خالقًا لأفعالِ العباد، بل العبادُ هم الَّذِين يَخلقون أفعالهم. يُنظَر: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للإمام الرازي (١: ٤٣)، المِلَل والنِّحل للشهرستاني (١: ٤٣).

(٢) اتَّفق المعتزلة مع أهلِ السنّة فيما سبَق، أي: في ضرورةِ صفاتِ اللهِ وتعلُّقاتِها، على اختلافِ بين العينيّـة وغيرها، لكنِ اختلفوا في هذه النقطة، أي: في قولِهم: إنّ العبدَ في تعلُّقِ عِلمِه وإرادتِه وقدرتِـه بالفعل كالكتابـةِ وفي توسُّلِه بأسبابِه لا يحتاج إلى مراجَعةِ اللهِ، وهذا هو الفرقُ الجوهريُّ بينهم وبين أهلِ السُّنّة.

وهذا الموقفُ يصطدمُ مع السنة النبويّة ومن ذلك ما أخرج البخاريُّ في صحيحه في عدّةِ مواضعَ، منها: بابُ بدءِ الوحي، برقم (٦٤٠٩) (٨: ١٠٨).

عن أبي موسى الأشعَرِي قال: أخَذَ النبيُّ ﷺ في عَقَبةٍ ـ أو قال: في ثَنِيَّةٍ ـ قال: فلَمّا عَلا عليها رجُلٌ نادَى فرفَعَ صَوتَهُ: لا إلهَ إلا اللهُ واللهُ أكبَرُ، قال: ورسولُ اللهِ ﷺ على بَغلَتِهِ، قالَ: «فإنّكُم لا تَدعُونَ أصَمَّ وَلا غائِبًا»، ثم قال: «يا أبا موسى ـ أو يا عبدَ اللهِ ـ ألا أدُلُّكَ على كلمةٍ من كَنزِ الجنّةِ؟» قلتُ: بَلَى، قال: «**لا حَولَ ولا قُوّةَ إلا باللهِ**». =

مثلًا: وجد زيدٌ بصفاتِه، ووجد المِدادُ والقِرطاسُ والقلَمُ، فهو بلا حاجةٍ إلى اللهِ يعلَمُ الكتابةَ ويتصوَّرُ فائدتَها، ويُصدِّقُ بتلك الفائدةِ، فيَشتاقُ إلى الكتابةِ، فيُرجِّحُ بإرادتِه الكتابةَ، ثُمَّ يُرجِّحُ توجُّهَ قواه إلى المِدادِ والقلمِ والقرطاسِ، فيُحرِّكُ بقُدرتِه يدَهُ نحْوَ الآلاتِ، فيأخذُ القلمَ ويُدخِلُه في الدَّواةِ، ويُحرِّك بإرادتِه وقدرتِه القلَمَ على القِرْطاسِ، ويخلقُ بذاتِه الخطَّ ومنقوشَ الكتابةِ، فلم يكن له حاجةٌ إلى اللهِ؛ لا في تصوُّرِ الكتابةِ ولا في شيءٍ مما ذُكِر، بل كلُّه من آثارِ عِلمِه وقدرتِـه وإرادتِه، ومنقوشُ الكتابةِ مخلوقٌ له، وقِسْ على هذا سائرَ الأفعال الاختياريةِ.

وهذا المذهب أيضًا باطلٌ؛ [لاستلزامه الشريكَ للهِ في الخلْقِ، ونقضِ حصْرِ الخالقيّة له تعالى].

الرابعُ: مذهبُ السلفِ الصالحين، وهو أنْ يُقالَ: نَعلم مِن مثلِ قولِه تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ [الزمر: ٦٢] أنّ فعْلَ العبدِ مخلوقُه تعالى، ولا دخْلَ للعبدِ أصلًا فيه بالخلقِ، ومن مثلِ قولِه تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتۡ وَعَلَيۡهَا مَا ٱكۡتَسَبَتۡۗ ﴾ [البقرة: ٢٨٦] أنّ للعبدِ فيها دخْلًا بالكسبِ، ولا نُفصِّلُ أنّ الخلْق ما هو؟ وكيف هو؟ ولا أنّ الكسبَ ما هو؟ وكيف هو؟

= «وقد أجمَع على قولها الموافقُ والمخالفُ، والمعنى: لا حولَ عن المعصيّةِ إلّا بتوفيقِه ورحمتِه، ولا قوّةَ على الطاعةِ إلّا بمعونتِه ونعمتِه، ولو كان [العبدُ] يَستقلُّ بها حقيقةً لَما كان لهذه المقالةِ فائدةٌ.

وقد نبّه اللهُ عبادَه على لزومِ الأدبِ معه وسؤالِ الاستعانةِ منه بقولِه: ﴿ وَإِيَّاكَ نَسۡتَعِينُ ﴾ [الفاتحة: ٥]، فلو كان العبدُ يَخترع أفعالَه استقلالًا بها بدون إرادةٍ وإقدارٍ من اللهِ له عليها لَكان هذا السؤال عبَثًا... لأنّ سؤالَ المستقلِّ بالفعلِ للإعانةِ عليه سوءُ أدبٍ وتهجُّمٌ على سيِّدِه». يُنظر: تذكرة اعتماد الفكر في صحة اعتقاد البشر لقطب الدين محمد القسطلاني (ص١٠٠-١٠١).

وهذا المذهبُ أسلمُ؛ لأنّ التفصيلَ لو كان عِلمُه مكلَّفًا به لفَصَّل اللهُ أو النَّبيُّ ﷺ أو أصحابُه على كلٍّ منهم السلامُ، بل الظاهرُ مِن مِثلِ ما في «صحيح البخاريّ»[1] أنّ النبيَّ قال لسيِّدنا عليٍّ رضي الله عنه: «لِمَ لا تتهجَّدُ؟»، فقال: لو أراد اللهُ تهجُّدي لتهجَّدتُ، فتغيَّر وجهُه ﷺ وأسرَع في الإدبارِ ضاربًا فخِذَه المباركةَ تاليًا لقولِه تعالى: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤]؛ أنّ التفصيلَ والاستفسارَ في المسألةِ مذمومٌ، بل مزلّةُ الأقدامِ، فإنْ فصَّل أحدٌ وأصابَ استحقَّ المعاتبةَ، وإنْ أخطأ عُوقِب وعُوتِب.

الخامسُ: مذهبُ شمسِ الأئمةِ الأصفهانيِّ[2] رضي الله عنه؛ وهو أنّ الكسبَ الحالةُ الضروريّةُ الفارقةُ بين مِثلِ حركةِ البطشِ والارتعاشِ، ولعلَّ هذا عينُ مذهبِ السلَفِ وتفويضٌ.

---

(١) أخرجه الإمام البخاري في الصحيح في عدّةِ أبوابٍ، منها: ما رُوي فيمن نام الليل أجمع، برقم (١٨٥٤) (٢: ١٨٧)، ونص الحديث: عن عليِّ بن أبي طالبٍ: أنّ النبيَّ ﷺ طَرَقَه وفاطِمةَ فقالَ: «ألا تُصلُّونَ؟»، فقلتُ: يا رسولَ اللهِ، إنّما أنفُسُنا بيَدِ اللهِ، فإذا شاءَ أن يَبعَثَنا بعَثَنا. فانصَرَفَ رسولُ اللهِ ﷺ حِينَ قلتُ لهُ ذلكَ، ثمَّ سَمِعتُه وهو مُدبِرٌ يَضرِبُ فَخِذَه ويقولُ: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾.

(٢) محمد بن محمود بن محمد بن عياد السلماني، أبو عبد الله، شمس الدين الأصفهاني، قاضٍ من فقهاء الشافعية بأصبهان، وُلد سنة (٦١٦هـ)، وتَعلَّم بها، وكان والدُه نائبَ السلطنةِ، ولَمّا استَولَى العدوُّ على أصبهانَ رحَل إلى بغدادَ ثمَّ إلى الرومِ، ودخل الشامَ بعد سنةِ (٦٥٠هـ)، فوَلِيَ قضاءَ (مَنبَج)، ثم توجَّه إلى مصرَ ووَلِيَ قضاءَ قُوص، فقضاءَ الكَركِ، واستقرَّ آخرَ أمرِه في القاهرةِ مدرسًا، وتُوفِّي بها (٦٨٨هـ). له كُتُبٌ، منها: (شرح المحصول للرازي) في أصول الفقه، أربعة مجلداتٍ منه في الأزهرية، ولم يُكمَل، و(تشييدُ القواعد في شرح تجريد العقائد) في المدينة المنورةِ (كما في مجمع اللغة)، و(القواعد) في أصول الفقه والدين والمنطق والجدل. يُنظر: الأعلام للزركلي (٧: ٨٧).

السادسُ: مذهبُ الإمامِ الأشعريِّ رَضي اللهُ عنه؛ من أنّ الكسبَ هو محليّةُ العبدِ للقدرةِ والإرادةِ، أي: لا يُفصِّلُ ويَقنعُ بهذا القَدر، وهذا أيضًا تفويضٌ، فهو أيضًا عينُ مذهبِ السلفِ؛ ومِن ثَمّة قلنا: إنّ المذاهبَ في الحقيقةِ ثمانيةٌ[1].

السابعُ: مذهبُ الماتريديّةِ؛ وهو أنّ الكسبَ هو الإرادةُ الجزئيّةُ، وتُسمَّى عزمًا مصمَّمًا، أي: ترجيحُ العبدِ الفعلَ بإرادتِه، وهو ـ لكونِه معدومًا ـ لا يحتاجُ إلى جاعلٍ هو اللهُ؛ لِيَلزمَ الجبرُ، أو [يحتاج إلى] العبدِ لِيَلزمَ الإشراكُ.

الثامنُ: مذهبُ صدرِ الشريعةِ[2] من الماتريديّةِ، وهو عينُ مذهبِهم إلّا أنّه يقول: إنّ العزمَ المصمَّمَ حالٌ [أي: حالةٌ بين الوجود والعدم]، فلا يحتاجُ إلى جاعلٍ، وفي هذَين نظرٌ؛ لأنّ العزمَ وإنْ كان معدومًا أو حالًا لكن له

---

(١) قال الشارحُ رحمه الله في رسالة شرائطِ الخلق والكسب بتحقيقنا (ص١٠): «وطريقةُ إمامِ الأئمّةِ الإمامِ أبي الحسن الأشعريّ عليه السلام عينُ طريقةِ الأصحابِ عليهم السلامُ من تفويضِ أمرِ التفصيلِ إليه تعالى.
وما ذُكِر من مذهبِ الأشاعرةِ لم يُنقل نقلًا صحيحًا أنّه قال به، بل إنّما نُقِل عنه أنّه قال لَمّا سأله أهلُ البدعةِ: ما الكسبُ؟ هو الحالةُ الضروريّةُ الفارقةُ بين مثلِ حركةِ البطشِ وحركةِ الارتعاشِ، فلمّا زادوا السؤالَ قال: هو كونُ العبدِ محلًّا لقدرتِه وإرادتِه. وهذا إجمالٌ صادقٌ على كلِّ ما يُمكن أن يُقالَ في حقيقتِه.
لكن لَمّا توغَّل المبتدعةُ في المسألةِ وزادوا أسئلةً وإشكالاتٍ زاد مشايخُ الأشاعرةِ التفاصيلَ تدريجًا حسب ما يقتضيه المقامُ، **وهم أيضًا مفوِّضون المسألةَ في قلوبِهم، لكن داوَوا أمراضَ أهلِ البدعةِ كالطبيبِ يُداوِي حسبَ المصالحِ**».

(٢) هو القاضي عبيد الله بن مسعود بن محمود المحبوبي البخاري الحنفيُّ، الشهير بصدر الشريعة، فقيهٌ أصوليٌّ، حافظ قوانين الشريعة، محيط بمشكلاتِ الفروع بالأصول، متبحرٌ في المنقول والمعقول، ومن تصانيفه: (التنقيح وشرحُه التوضيح) في أصول الفقه، و(شرح الوقاية في فقه الحنفيّة)، تُوفِّيَ رحمه الله سنة (٧٤٧هـ). يُنظر: الدرر الكامنة (٦: ١١٢)، الأعلام للزركلي (٤: ١١٧-١١٨).

وجودٌ رابطيٌّ[1]، فيحتاجُ إلى جاعلٍ، فإنْ كان هو اللهَ لَزم الجبرُ، أو العبدَ لَزم الإشراكُ[2].

التاسعُ: مذهبُ الأستاذ [أبي إسحاقَ] الإسفراييني[3].

العاشر: مذهبُ القاضي الباقِلانيِّ[4]. وسيُفصَّلانِ في المتن والشرحِ، ثُمَّ

---

(١) معرفةُ الوجود المحموليِّ والرابطيِّ والفرقِ بينهما له فوائد، منها هذه المسألةُ؛ فالوجودُ المحموليُّ هو جوازُ الخبرِ عن شيءٍ بالوجود، أي: يكون الوجودُ محمولًا، مثل: زيدٌ موجودٌ. والوجودُ الرابطيُّ هو جعلُ الشيءِ محمولًا لشيءٍ آخر، مثل: زيدٌ ممكنٌ؛ فالإمكان هنا خبرٌ لزيدٍ، لكن لا يجوز أن يُخبرَ عنه بالوجود، كأن تقول: الإمكانُ موجودٌ.

(٢) إذن نسبةُ خلقِ العزم إلى العباد ولو لم يكن له الوجود الحقيقي بل الاتصافي، لكن يدخل تحت ما يُسمَّى بالخلقِ، ومخالفٌ لحصر الخالقيّة في اللهِ تعالى في كثيرٍ من الآيات، منها: «﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الرعد: ١٦]، ﴿ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الأعراف: ٥٤]، ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ [النحل: ١٧]، ﴿ هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ ﴾ [آل عمران: ٩٥].
وكونُ هذا [أي: كونُ خلقِ العزم] قليلًا بالنسبة إلى مقدوراتِ اللهِ تعالى لا يُجدي نفعًا؛ فإنّه كثيرٌ في نفسِه جِدًّا؛ فإنّ الإنسانَ لا يُحصَى ما لَه من العزَمات في يومٍ واحدٍ، فكيف في عُمرِه؟! فكيف عزائمُ الأوَّلين والآخرين من الإنسِ والجنِّ والمَلَكِ وغيرِهم...
وقال علماء ما وراء النهر: أثبتت المعتزلةُ شركاءَ لا تُحصَى؛ وذلك أنّها إنّما قالت بخلقِ العبدِ فعلَه الاختياريَّ، وكلُّ فعلٍ اختياريٍّ لا بُدَّ له من عزمٍ، فعددُ العزَمات والأفعال سواءٌ، بل ربَّما تكون العزَماتُ أكثرَ؛ إذ قد يَعزم العبدُ على فعلٍ ثُمَّ يَصرفُ عنه فلا يقع». الفلسفة والإسلام للشيخ أحمد رضا خان الحنفي (ص١٥٨-١٥٩).

(٣) أبو إسحاق الإسفراييني: إبراهيمُ بنُ محمد بنِ إبراهيمَ بنِ مهران الإسفراييني، المُلقَّبُ بركنِ الدِّين، فقيهٌ شافعيٌّ ومتكلِّمٌ أشعريٌّ، من مؤلَّفاتِه: الجامعُ في أصول الدين، والردُّ على المُلحِدين، تُوفِّيَ بنيسابور سنةَ (٤١٨هـ). يُنظر: وَفياتُ الأعيان (١: ٢٨)، شذرات الذهب (٣: ٢٠٩)، الأعلام (١: ٦١).

(٤) الباقلاني: هو محمد بنُ الطيبِ بن محمدٍ الباقلانيُّ البصريُّ، من كبارِ علماءِ الكلام، انتهت إليه الرياسةُ في مذهبِ الأشاعرة، وُلِد في البصرة سنةَ (٣٣٨هـ)، وسَكَن بغدادَ، وتُوفِّي =

إنّ كُلًّا من السبعةِ الأخيرةِ[1] اقتصادٌ، كما ظهَر من تقريرِها.

[حوار نادر بين الإمامين أبي حنيفة وجعفر الصادق وتحليله]

«رُوِيَ عن» الإمام «أبي حنيفةَ» رضي الله عنه «أنّه سأل» سؤالَ تفتيشٍ

= بها سنة (٤٠٣هـ)، من مؤلفاته: الإنصاف فيما يجب الاعتقاد به، والتمهيد. يُنظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي (٣: ١٦٨).

(١) أي: ما عدا مذهب الفلاسفةِ والجبريّةِ والمعتزلةِ؛ فذَكَر الشارحُ هذا الجمعَ بين مذاهبِ أهل السنّة في تفسيرِ الكسب في الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٣٣٢-٣٣٣)، وذلك من خلالِ توجيهِ قولِ إمامِ أهلِ السنة الشيخِ الأشعريِّ رضي اللهُ عنه، فيقول رحمةُ اللهِ عليه:

«وقد يُجمَع بين أقوالِ أهلِ السُّنةِ بأنّ مَن أثبَت التأثيرَ لقدرةِ العبدِ ـ كالأستاذِ [أبي إسحاقَ الإسفرايينيِّ] والباقلانيِّ والماتريديّةِ ـ أراد التأثيرَ بالقوّة، ومَن نفاه ـ كالأشعريِّ ـ أراد التأثيرَ بالفعلِ».

وذَكَر هذه المسألةَ وبيَّن الفرقَ من خلالها بين التأثير بالقوّة وبالفعل؛ بأنّ الأوّل ليس بمعنى عدم القدرةِ أصلًا، والثاني بمعنى وجودِها، بل التأثير بالقوّة هنا من شأنِها تأثيرٌ فعليٌّ لولا المانعُ، لكن هنا وُجِد المانعُ، وهو حصرُ الخالقيّةِ في اللهِ تعالى، فيقول: «كما أنّه إذا كان شخصٌ على شَفا جِدارٍ وأراد أن يَهبِطَ، وهيَّأ أسبابَ الهبوطِ بحيث لو لم يُعاونه أحدٌ لَـهَبَط بنفسِهِ، فأخَذَه أحدٌ وأهبَطه حسبما أراده بلا مقاساةِ شدائدَ؛ يُقال: إنّه عاوَنه وساعَده، ولا يُقال: أجبَـرَه، بل يَمتَنُّ منه الهابطُ.

كذلك إذا أراد العبدُ فعلًا وهيَّأ أسبابَه خلَق اللهُ له قدرةً من شأنِها أن يُوجِدَ بها مرادَهُ بلا حاجةٍ إلى معاونٍ، وبهذا يَتحقَّقُ المدحُ والذَّمُّ والثوابُ والعقابُ والتكليفُ، فإذا أراد [الفعلَ] تُوجّهُ قدرته إلى المرادِ ـ تكبَّر اللهُ وتعالى مِن أن يُشركَه أحدٌ في إيجادِ شيءٍ ـ فيَخلقُهُ له حسب ما أراده، فيُقال: إنّ اللهَ عاونَه وساعده لا أنّه أجبَـرهُ».

أي: في آنِ صرفِ العبدِ قدرتَه لَخلقَ الفعلَ لو لم يمنعهُ الخالقُ، لكن هذه العمليّةُ لا تُرَى بحسبِ الظاهر، بل تُعلِّمُنا الآياتُ الباحثة عن حصرِ الخالقيّة فيه تعالى؛ لاستلزامِ الخلقِ العبوديّةَ ووجوبَ الوجودِ، فإثباتُ أحدِها إثباتٌ للأخرَين، كما سيأتي.

واطمئنانٍ، أو سؤال اختبارٍ لِيعلَمَ هلِ الإمامُ الصادقُ يوافِقُه في هذا الرأيِ؟ أو سؤالَ تعريضٍ لِيَعرضَ على مَنْ حضَر مجلِسَه أو سَمِع حكايتَه أنّ المسألةَ عميقةٌ يجبُ أنْ يُسأل عنها مَن يُعرَفُ صلاحُه وعِلمُه، فلا يتَّجهُ أنّ الإمامَ أبا حنيفةَ كيف يجهَلُ هذه المسألةَ حتى يَسألَ عنها «الإمامَ جعفرَ[1] بنَ» الإمامِ «محمد» الباقرِ «الصادقَ» صفةُ جعفرٍ «رضي اللهُ تعالى عنهما.

فقال: يا ابنَ رسولِ الله» ﷺ، ناداه بهذا دون غيرِه ـ نحو يا إمام أو يا صادق ـ تَبرُّكًا بذِكرِ النبيِّ ﷺ وتلذُّذًا به؛ تشريفًا للمضافِ بإضافتِه إلى النبيِّ ﷺ فيكون حقًّا، وإشارةً إلى أنّه لا دليلَ عقليًّا في هذه المسألةَ، وكلُّ دليلٍ عقليٍّ فيها مَدخولٌ [أي: فيه خلَل]، وإنّما الطريقُ فيها ما سُمِع أو رُوِيَ من النبيِّ ﷺ صراحةً أو ضِمنًا.

«هل فَوّض اللهُ الأمرَ إلى العباد» في الأفعال الاختياريّةِ بأنْ يكونوا هم الخالقين لها دون اللهِ، كما هو مذهبُ المعتزلةِ؟ قدَّم السؤالَ عن مذهبِ المعتزلةِ؛ لأنّه ظاهرٌ في بداهةِ الحسِّ كما سيتَّضحُ.

«فقال» الصادقُ رضي الله عنه منكِرًا لهذا التفويضِ مشيرًا إلى الدليلِ على بُطلانِه: «اللهُ تعالى» أي: الذات الواجبِ الوجودِ المستجمع لجميعِ صفاتِ الكمال، فالمرادُ به ليس مجرّد العلميّةِ، بل مع الإشارةِ إلى صفةِ وجوبِ الوجود

---

(١) جعفر الصادقُ بنُ محمد الباقرِ بنِ عليٍّ زينِ العابدين بنِ الحسينِ بنِ عليٍّ بنِ أبي طالبِ رضي الله عنهم، وُلِد سنةَ (٨٠هـ)، أحدُ الأئمةِ الاثني عشرَ، وكان من ساداتِ أهلِ البيتِ، ولُقِّب بالصادقِ؛ لصدقِهِ في مقالتِهِ، وفضلُه أشهَرُ من أن يُذكَرَ، وله كلامٌ في صنعة الكيمياء والزجر، وكان تلميذُه أبا موسى جابر بن حيان الصوفيَّ الطرسوسيَّ، وتُوفِّي (١٤٨هـ) بالمدينة، ودُفِن بالبقيعِ في قبرٍ فيه أبوه محمد الباقر، وجَدُّه عليٌّ زينُ العابدين، وعمُّ جدِّه الحسنُ بنُ عليٍّ رضيَ اللهُ عنهم أجمعين، فللهِ درُّه مِن قبرٍ ما أكرَمه وأشرَفَه! يُنظَر: وَفياتُ الأعيان لابن خَلّكان (١ : ٣٢٧).

لكونِ هذه الصفة جُزءَ الدليلِ «أجلُّ من أنْ يُفوِّضَ الربوبيّةَ إلى العباد» حاصلُه: أنّ كونَ الشخصِ واجبَ الوجودِ، وكونَه معبودًا بحقٍّ، وكونَه خالقًا لشيءٍ؛ متلازمةٌ، ومِن ثَمّة قال أهلُ الحقِّ: التوحيدُ في كلٍّ من الثلاثةِ توحيدٌ في الأخيرَين، والإشراكُ فيه إشراكٌ في الأخيرَين؛ لدلائلَ [عقليّةٍ] مذكورةٍ في المطوَّلات، كما في «شرحِ العقائدِ [العضُديّة]» للدوانيِّ[1]، وحواشِيهِ للگلنبوي[2].

ولدلائلَ [نقليّةٍ] كثيرةٍ، منها قولُه تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ [النحل: ١٧]، استدلالًا على أنّ مَن يَخلُقُ ـ وهو اللهُ ـ يجبُ أنْ يُعبَدَ، ومَن لا يخلُق ـ كالآلهةِ الباطلةِ ـ يجبُ أنْ لا يُعبَدَ، فتَلازمَ الخالقيّةُ والمعبوديّةُ. ومنها قولُه تعالى: ﴿ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾[3] [الأنعام: ١٠٢]؛ رَتَّب الخالقيةَ على كونِه

---

(١) الدوانيُّ: هو محمد بن أسعد الصديق الدوانيُّ الشافعيُّ، تُوفِّي سنة (٩٠٨هـ)، وله مصنفاتٌ، منها: أنموذج العلوم، وحاشية على الأنوار في الفقه الشافعي، وبستان القلوب. يُنظَر: أبجد العلوم (١: ٢٢٢)، هديّةُ العارفين (١: ١٤٨).

(٢) هو علامةُ العصر، وفريدُ الدهر، الشيخُ إسماعيلُ بنُ مصطفى، المعروفُ بـ (شيخ زاده طلنبوي)، له مؤلَّفاتٌ، منها: رسالةٌ في علمِ الآداب، وشرَحها حسن باشا، وعلَّق عليها الشيخُ عمرُ القرداغيُّ والشيخُ عبدُ الرحمن الشينجويني رضي الله عنهما، والبرهانُ في المنطق، تُوفِّيَ سنةَ (١٢٠٥هـ). تُنظر: مقدمة كتاب البرهان في المنطق (ص٢).

(٣) وهذه الآية تدلُّ على خالقية الله تعالى بطريقتَين:

الأولى: لفظُ ﴿ ٱللَّهُ ﴾ لكونه بمعنى المعبود واجبِ الوجود يصير معنى الآية: إن الذاتَ واجبَ الوجودِ المعبودَ خالقُ كلِّ شيءٍ، فبقاعدة أن ترتُّبَ الحكم على المشتق يدلُّ على عليّةِ مأخَذِ الاشتقاق، يُستفاد أنّ إثباتَ الخالقيةِ بسبب كونِه واجبَ الوجود والمعبودَ، ومن ليس واجبًا ومعبودًا ليس بخالقٍ، وهو المطلوب.

أو بعبارة أخرى: إذا كان المبتدأ مشتقًّا أو ما يدلُّ على المشتق، فالمصدرُ الذي يدلُّ عليه المشتقُّ سببٌ في إثبات ذلك الخبر له، وهنا وجوبُ الوجود والمعبوديةُ مصدرُ المشتق الذي يدلُّ عليه لفظُ «الله»؛ إذ معناه: الواجبُ الوجودُ المعبودُ، فنُسِب الخالقيّةُ إليهما ضمنًا؛ وإلى اللهِ صراحةً، فثبوتُ الخالقيّة للهِ لكونهِ واجبَ الوجودِ المعبودِ. =

واحدًا في المعبوديّةِ(١). ومنها قولُه تعالى: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ﴾ [الحشر: ٢٤]؛ حصَر الأوصافَ الثلاثةَ في اللهِ الواجبِ الوجودِ، فدلَّ على تلازمِ وجوبِ الوجودِ والخالقيّةِ والمعبوديّةِ(٢).

فقولُ الصادق رضي الله عنه إشارةٌ إلى الدليلِ هكذا: لو فَوَّض اللهُ الخالقيّةَ إلى العباد لوجَبَ أنْ يُفوِّضَ إليهم الربوبيّةَ ـ أي: المعبوديّةَ ـ ووجوبَ الوجودِ بحكمِ التلازمِ المارِّ، لكنَّ التاليَ باطلٌ وِفاقًا وبداهةً(٣)، فالمُقدَّم مثلُهُ(٤)، فما ذَكَره رضي الله عنه إشارةٌ إلى الرافعةِ(٥)، وطوَى الشرطيّةَ؛ لفهْمِ مُقدَّمِها من

= والثانية: لفظُ ﴿ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ يعمُّ كلَّ شيءٍ ممكنٍ، ومنها: الأفعالُ الاختياريةُ، ومعلومٌ أنّ أفعالَنا مخلوقةٌ إجماعًا، وإنِ اختلفنا في خالقها، وقد أدخل اللهُ في دائرة خلقِهِ كلَّ شيءٍ مخلوقٍ، فدلَّ على أنه لا خالقَ لشيءٍ مخلوقٍ غيرُه سبحانه وتعالى. الألطاف الإلهية (٢: ٣٣٤) بتصرُّفٍ، وأيضًا: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به (ص١٩١).

(١) أي: أخبَر بالخالقيّة على التفرُّدِ في المعبوديّة، فجَعل الخالقيّة خبرًا للمعبود؛ دليلًا على أنّ المعبودَ هو الخالقُ، فإثباتُ الخالقية يستلزم إثباتَ المعبوديّة.

(٢) قال تعالى قبل الآية السابقة: ﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [الحشر: ٢٣].

(٣) والتالي هو قولُه: لَوجَبَ أن يُفوِّضَ إليهم الربوبيّةَ، أي: المعبوديّةَ ووجوبَ الوجودِ، وهذا باطلٌ؛ إذ لم يُفوِّض إليهم الربوبيّةَ ـ أي: المعبوديّةَ ـ ووجوبَ الوجودِ وِفاقًا، فإذن لم يُفوِّض إليهم الخالقيّة بحكم التلازم.

(٤) أي: قولُه: لو فَوَّض اللهُ الخالقيّةَ إلى العباد.

(٥) الجزءُ الثاني بعَد لفظِ «لكن» من القياس الاستثنائيِّ؛ إن كان منفيًّا يُسمَّى رافعةً، وإن كان مثبَتًا يُسمَّى واضعةً، وهنا كأنّه قال: لو فَوَّض اللهُ الخالقيّةَ إلى العباد لوجَبَ أن يُفوِّضَ إليهم الربوبيّةَ ـ أي: المعبوديّةَ ـ ووجوبَ الوجودِ، لكن لم يُفوِّض إليهم الربوبيّةَ ووجوبَ الوجودِ، فالنتيجةُ: لم يُفوِّض إليهم الخالقيّة بحكمِ التلازم.
فأداة الاستثناء (لكن) إن كان ما بعدها منفيًّا يسمَّى رافعةً وإن كان مثبتًا يسمَّى واضعةً، وهنا كان منفيًّا، أعني: لكن لم يُفوِّض إليهم الربوبيّةَ ووجوبَ الوجودِ، فقول الإمام الصادق:=

السؤال، و[لفهمِ] تالِيها من الرافعةِ، فهذا استدلالٌ وجيزٌ قطعيٌّ على ردِّ قولِ المعتزلةِ.

«فقال» أبو حنيفة رضي اللهُ عنه: [فما دام لم يُفوِّض إليهم] «هل يُجبِرُهم على ذلك» كما هو مذهبُ الجبريّةِ؟

«فقال» الصادقُ رضي الله عنه منكِرًا لهذا مستدلًّا على بطلانِه: «اللهُ أعدلُ مِن أنْ يُجبرَهم على ذلك ثُمَّ يُعذِّبَهُم» حاصلُه: أنّ اللهَ لا يُوصَف بالظلمِ، بل لا يُتصوَّرُ منه أصلًا، بل جميعُ أفعالِه إمّا فضلٌ أو عدْلٌ؛ إذْ حقيقةُ الظلمِ التصرُّفُ في مُلْكِ الغيرِ بلا إذْنِه، والعالَمُ كلُّهُ مملوكٌ له مخلوقٌ له، فلو أجبَرهم ثمَّ عذَّبَهم لم يكنْ ظلْمًا، كما يزعُمه المعتزلةُ، بل كان اللهُ عادلًا، لكن لم يكن أعدلَ؛ إذِ الأعدلُ اسمٌ لِمَن يعامِلُ مع مملوكِه بالرحْمِ والفضْلِ.

فحاصلُه: أنّ اللهَ لو أجبَرهم ثُمَّ عذَّبَهم كان عادلًا لا أعدلَ، لكنْ أعدلُ فلا يُجبِرُهم ثُمَّ يُعذِّبُهم. فهذا ـ مع كونِه دليلًا وجيزًا قطعيًّا لردِّ قولِ الجبريّةِ ـ إشارةٌ إلى ردِّ قولِ المعتزلةِ: إنّه لو كان كذلك [أي: لو أجبَرهم ثمَّ عذَّبَهم] لَكان ظالمًا، قولُه: (ظالمًا) فيه رمزٌ إلى أنّه لو أجبَرهم على الطاعةِ ثُمَّ أثابهم كان أعدلَ ومتفضِّلًا.

«فقال» أبو حنيفةَ: «فكيف ذلك؟!» مع أنّ قولَك بحسبِ الظاهرِ رفعٌ

= «أجلُّ من أن يُفوّضَ الربوبيّةَ إلى العباد» إشارةٌ إلى الرافعة، أي: لكن لم يُفوِّض إليهم الربوبيّةَ ووجوبَ الوجودِ.

وسؤالُ الإمامِ أبي حنيفة: «هل فَوَّض اللهُ الأمرَ إلى العباد» مستفادٌ من مُقدَّم الدليل: «لو فَوَّض اللهُ الخالقيّةَ إلى العباد». أمّا تاليها الواضعةُ ـ أي: لوجَبَ أن يُفوّضَ إليهم الربوبيّةَ ـ وكذا المعبوديّة ووجوب الوجودِ؛ فمفهومٌ ومستفادٌ من الرافعة، أعني: لكن لم يُفوِّض إليهم الربوبيّةَ ووجوبَ الوجودِ.

للنقيضَين؛ إذِ الظاهرُ أنّ كُلًّا من الجبر والتفويضِ مساوٍ لنقيضِ الآخَر، فرفعُهما رفعُ النقيضَين.

«فقال» الصادقُ: «بين الأمرَين» أي: الأمرِ بين الجبرِ المحضِ والتفويضِ المحضِ بأنْ يكونَ اللهُ خالقًا والعبدُ كاسبًا، فتحقَّقَ الواسطةُ بينهما، فلم يتحقَّقْ رفعُ النقيضَين.

نعم لو أرِيدَ [بالجبر] مطلقُ الجبرِ و[بالتفويض] مطلَقُ التفويضِ، كان كلٌّ مساويًا لنقيضِ الآخَر، كما هو منشأ الاعتراض؛ لأنّ مطلَقَ كلٍّ منهما صادقٌ بالمحضِ وبين وبين، فحينئذٍ «لا جبرَ» كما هو الثاني، «ولا تفويضَ» كما هو الأوَّل.

ففي كلامِه نشرٌ معكوسٌ، ذَكرْنا وجهَ تقديمِ الثاني في الفقرة الأولى سابقًا[1]، وقدَّم نفيَ الجبرِ في هذه الفقرةِ إشارةً إلى أنّ القولَ بالجبرِ ـ لمخالفتِه بداهةَ الحسِّ والعقلِ والنقلِ ـ أشدُّ بطلانًا من التفويضِ؛ لأنّه [أي: التفويض] وإنْ خالف العقلَ والنقلَ لكنَّه موافقُ بداهةِ الحسِّ.

[تمثيل رائع حول مخالفة الحس مع الدليل أحيانًا]

وتحقيقُ ذلك: أنّ كلَّ مسألةٍ من مسائلِ الاعتقاديّات بديهيّةٌ وضروريّةٌ في حدِّ ذواتِها، والاختلافُ فيها إنّما يَنشأ من مَرضٍ قلبيٍّ في المخالِفِ، وذلك لا يقدحُ في كونها ضروريّةً، ومِن ثَمّة سمَّى اللهُ الشريعةَ والقرآنَ نورًا

---

(١) قال هنا: «لا جبرَ ولا تفويضَ» لكن سيِّدُنا أبو حنيفةَ رضي اللهُ عنه في البداية قدَّم السؤالَ عن المعتزلة، كما قال الشارح سابقًا: «قدَّم السؤالَ عن مذهبِ المعتزلةِ؛ لأنّه ظاهرٌ من بداهةِ الحسّ كما سيتَّضحُ» أي: بحسبِ الرؤية البصريّةِ مذهبُهم حقٌّ ومتَّفِقٌ مع الحسّ، لكن في التحقيقِ مخالفٌ مع الدليل. وأخَّر مذهبَ الجبريّةِ؛ لأنّ ردَّه سَهلٌ؛ لكونِه مخالفًا مع الحسّ والدليل، فلذا قدَّم ردَّ المعتزلة على الجبريّة.

في آياتٍ كثيرةٍ، كقولِه تعالى: ﴿وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [المائدة: ١٦][1].

فكما أنّ حلاوةَ العسلِ من البديهيّاتِ الجليّةِ، لكن [يختلف إدراكُه بين الناس فـ]ـمَنْ كان ذاقَها في حالةِ السلامةِ من المَرضِ أحسَّ بحلاوتِها، فإنْ غلَبَه الصفراءُ في المرَضِ يُدرِكُ مرارتَه، فإنْ تذكَّر ذوقَه السابقَ استدلَّ به على أنّ العسلَ في ذاتِه حلوٌ بداهةً، وهذا الإحساس [الحالي] غلَطٌ نشَأ من مرضِهِ، وإنْ لم يتذكَّرْ ما مرَّ منه ولم يُقلِّدْ غيرَه بقِيَ على الضلالِ والجهلِ المركَّبِ.

ومَن كان في أوَّلِ عُمْرِه صفراويًّا أدركَ مرارتَه مطلقًا [أي: دائمًا]، فإنْ لم يُقلِّدْ غيرَه كان مغرورًا ومات على هذا الاعتقادِ الباطلِ، وإن قلَّد غيرَه صدَّقَ بأنّ إحساسَه غلطٌ نشأ من مرضِه وأنّ العسَلَ في ذاتِه حُلوٌ.

فعُلِم أنّ حلاوةَ العسَلِ وإنْ كانتْ في ذاتِها بديهيّةً وحقًّا، لكنْ قد يُحَسُّ بخلافِها؛ فإنِ استدلَّ المُحِسُّ بها على بُطلانِ إحساسِه أو قلَّد غيرَه أَمِنَ من الخَطأِ، وإلّا كان مغرورًا جاهلًا بمسألةٍ بديهيّةٍ.

فكذلك حالُ مسألةِ الأفعالِ الاختياريّة؛ فإنّ الشخصَ لَمّا يَرى بعينِ بصرِه أنّ الفعلَ الاختياريَّ صَدر منه حسبَ قصْدِه ودواعيهِ، ويُحسُّ بهذا ولا يُحِسُّ بفاعلٍ آخَر؛ يزعُم في بادئِ النظر أنّ فاعلَ هذا الفعلَ هو ذاتُ العبدِ، ولا دخلَ فيه لأحدٍ آخرَ فضلًا عن الله، وإذا راجَع وجدانَه عَلِم أوَّلًا أنّه لا يلزمُ من صدورِ الفعلِ من الشيءِ كونُه خالقًا له، كما في طحنِ حجرِ الرحى الجمادِ مثلَ الحنطةِ؛ فإنّه يصدِّقُ أنّ هذا الطحنَ العجيبَ وإنْ صدَر من حركةِ الحجر لكنْ حركتُه إنما صدرتْ من فِعلِ مَن هو صاحبُ الرحى.

---

(١) سمّى الشريعةَ بالنور لبداهتِه وحقيَّتِهِ بحسبِ الواقع، لكن ليس بديهيًّا بالنسبةِ لِمَرضَى القلوبِ.

فيُجوِّزُ عقلُه أنّ الفعلَ الاختياريَّ وإنْ صَدر من العبدِ باختياره، لكنْ يجوز أنْ يكونَ فاعلُ الفعلِ غيرَه، فينقدحُ في ذهنِه قياسٌ هكذا: كونُ الغير ـ وهو اللهُ ـ خالقًا لفعلِ العبد وإنْ كان [هذا الخلْقُ] مخالفًا للحسّ أمرٌ ممكنٌ. وكلُّ ممكنٍ إذا أخبر به الصادقُ فهو حقٌّ، يُنتِج: كونَ اللهِ خالقًا لفعلِ العبدِ وإنْ كان مخالفًا للحسّ إذا أخبر به الصادقُ، فهو حقٌّ[1]، لكنْ أخبَر به في مواضعَ فهو حقٌّ، فحينئذٍ يصدقُ بأنّ نتيجةَ إحساسِه غلطٌ، والحقُّ نتيجةُ هذا البرهانِ مثلًا، وله أنْ يستدلَّ بغيرِ هذا مما هو مذكورٌ في المطوّلاتِ، أو بما أفاده الصادقُ رضي الله عنه من التلازمِ بين وجوبِ الوجودِ والخالقيّة والربوبيّةِ.

والحاصلُ: أنّ مسألةَ كونِ العبد خالقًا وإنْ كانتْ محسوسةً في باديء النظرِ، لكن مَن راجعَ الدليلَ أو قلَّد المستدِلَّ لم يضِلَّ، وإلّا ـ بأنِ اعتَمد على إحساسِه، أو قلَّد مَن يَعتمِد على إحساسِه، أو استدلَّ بشُبَه المعتزلةِ الواهيةِ ـ كان مغرورًا باقيًا على الضلالِ، ويُشاهِدُ في الآخرةِ كلُّ أحدٍ بعينِ بصيرَتِه أنّ الخالقَ هو اللهُ، وكذا يُشاهدُه في الدنيا الأولياءُ أولو البصائرِ من غيرِ حاجةٍ إلى الاستدلال.

«ولا كُرْهَ ولا تسليطَ» أي: لا يُسلِّطُ اللهُ عبادَه على ذاتِه [بالخلْق] فهو تأكيدٌ لقولِه: «ولا تفويضَ»، واستدلالٌ عليه بأنّه لو فُرِضَ التفويضُ لَزم أنْ يُسلِّطَ اللهُ عبادَه عليه ويَسلُبَ قُدرةَ ذاتِه، فيكون مغلوبًا، لكنَّ التاليَ باطلٌ، فالمقدَّمُ مِثلُه، وهذا برهانٌ حسنٌ.

ومِن ثَمّة قال بعضُ رؤساء المعتزلةِ: ما ألزَمني أحدٌ مثلَ ما ألزَمني مجوسيٌّ كان معي في السفينةِ، فقلتُ له: لِمَ لا تُؤمِنُ؟ قال: لأنّ اللهَ لمْ يُرِدْ إيماني، فقلتُ:

---

(١) هذا قياسٌ اقترانيٌّ، ثمَّ تُجعَلُ هذه النتيجةُ مقدَّمًا فيُقال: كونُ اللهِ خالقًا لفعلِ العبدِ وإن كان مخالفًا للحسّ إذا أخبر به الصادقُ فهو حقٌّ، ويأتي بالاستثناء: لكن أخبَر به في مواضعَ، فهو حقٌّ، فالنتيجة: كونُ اللهِ خالقًا لفعلِ العبدِ حقٌّ.

بل أراد اللهُ إيمانَك ولكنَّ الشيطانَ أضلَّك، فقال: فأكونُ أنا مع الشريكِ الأغلبِ؛ [إذْ لو فُوِّض الخلْقُ إلى ما سوى الله تعالى يلزم هذا التسليطُ والغلبةُ].

والكُرْهُ قد يُرادُ به الإكراهُ «فلا كُرْهَ» يؤكِّد لا جَبْرَ، وقد يُراد به الكراهةُ ضدَّ الإرادةِ، فيكون إشارةً إلى ردِّ ما عليه المعتزلةُ من أنّ اللهَ كارهٌ غيرُ مريدٍ لِفسقِ الفاسقِ وكفرِ الكافرِ، وإنّما أراد طاعةَ الفاسقِ وإيمانَ الكافرِ؛ لظاهرِ آياتٍ، مثلِ قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[1] [الزمر: ٧]، ومثلِ قولهِ تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء: ٣٨]، ولأنّ إرادةَ القبيحِ قبيحٌ.

وحاصلُ الردِّ: عدمُ تقريبِ دلالةِ الآياتِ؛ لأنّ الرضاءَ هو الإرادةِ مع تركِ الاعتراضِ أو نفسُ تركِ الاعتراضِ، واللهُ يُريد الكفرَ ويَعترضُ عليه فلا يرضاهُ، والمكروهُ [في الآية] مِن الكراهةِ ضدَّ المحبّةِ، لا ضِد الإرادةِ، أو المرادُ به المَكروهُ في مجارِي العاداتِ[2]، على أنّه دلَّ أحاديثُ وآياتٌ نحو مِئتَيْ آيةٍ

---

(١) قال السيد عبد الرحيم المولوي في العقيدة المرضية (ص٦٩٣):

قُلْنا كلُّ شَيءٍ مِن حيثُ الإيجاد
خَيرٌ صادرٌ مِن ربِّ العباد
نَرضَى بالقَضاءِ وبما يُقضَى
بذاتِ الشَّرِّ المَقضِي لا نَرضَى

(٢) هذا إشارةٌ إلى الفرق بين ألفاظٍ مشتركةٍ حول القدَر؛ ففي الناس ـ قديمًا وحديثًا ـ مَن يفهم معنى القضاء على خلافِ حقيقتِه؛ يَظنُّون أنّ معناه حكمُ اللهِ على عباده بما شاءه لكلٍّ منهم، بحيث لا يَبقَى مع حكمِه في حقهم أيُّ إرادةٍ لهم أو اختيار، وهذا الفهم باطلٌ.
ولعلَّ مصدرَ هذا الخطأِ ما هو ثابتٌ من أنّ معنى القضاءِ في اللغة الحكم؛ يُقال: قضى الحاكمُ بكذا، أي: حكَم به، ومنه قول الله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، أي: حكَم وألزم وأمضَى، فظنَّ كثيرٌ من الناس أنّ هذا المعنى ينطبق على القضاء بمعناه الاصطلاحيّ، ففَهِمُوا من ذلك الحكَم الملزِم الذي يَقضِي على اختيارِ الإنسان وإرادته. =

= ولذا لا بُدَّ من التنبيه على ما ذكَره علماء الأصول والفقه والتفسير أنّ إرادةَ اللهِ وكتابتَه وقضاءَه، كلٌّ منها جاءت في القرآن على معنَيين، نذكر كُلًّا منهما مرتَّبًا:
الإرادة: إحداهما: الإرادةُ القدريةُ المتعلقةُ بكلِّ مرادٍ، فما أراد الله تعالى كونَه كان، وما لا فلا كونَ له، وأحيانًا يُعبِّرون عنها بالإرادةِ التكوينية.
الثانية: الإرادة الأمرية التشريعية المتعلقة بمحبة ما أمر به شرعًا ورضيَه، ويحب سبحانه فِعلَه من المأمور ويرضاه، ويعبِّر عنها الفقهاء بالإرادة التكليفية.
قال الإمامُ الشاطبيُّ في الموافقات: والإرادة على معنيَين: الأوَّل: القضائيةُ القدريةُ، فقال تعالى: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقال تعالى حكاية عن سيِّدنا نوح عليه السلام: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود: ٣٤]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: ٢٥٣]. [والإرادة في هذه الآيات هنا بمعنى حكَم وألزم وأمضى].
وقال في الثانية: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، فلو كانت هذه الإرادةُ تكوينيةً قدريةً لَما حصل العسرُ لأحدٍ، ولَتابَ جميعُ العباد، وإنّما هي إرادةُ تشريعٍ فيها محبتُه ورضاه.
ثم قالَ الإمامُ الشاطبي رحمه الله: ولأجل عدمِ التنبيهِ للفرق بين الإرادتَين وقَع الغلطُ في المسألة، وأراد غلط المعتزلة. يُنظر: الموافقات للشاطبي (٣: ٢٧٤)، نقلًا عن كتاب: هدي القرآن إلى معرفة العوالم للشيخ عبد الله سراج الدين (ص٥٧).
وهكذا الكتابة منها قضائيّةٌ قدريّةٌ؛ قال تعالى: ﴿كَتَبَ ٱللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا۠ وَرُسُلِىٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [المجادلة: ٢١]، «كتَب» هنا بمعنى حكَم وألزم وأمضَى.
وقد يُراد بالكتابة: التشريعيّةُ المتضمنةُ محبةَ اللهِ ورضاه لِما كتَبه؛ قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٨٣]، «كُتِب» هنا بمعنى شُرِع لكم ذلك، ولو كانت هذه الكتابةُ تكوينيةً قدريةً ـ أي: بمعنى حَكم وألـزَم وقضى ـ لَمـا تخلَّف أحدٌ عن الصيام.
وهكذا القضاء؛ فقد يُراد به الحكمُ الإلهي الملزِم على الأشياء بما تُوجَد عليه؛ قال تعالى: ﴿إِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [مريم: ٣٥]، «قَضى» هنا بمعنى حكَم وألزم وأمضَى. =

ذَكرتُ كثيرًا منها في «الدررِ الجلاليّة»[1] على أنّ ما يكون ويُوجَد فهو بمشيئةِ اللهِ وقدرتِه وقضائِه، وما لا فهو لمْ يشأْهُ ولم يُرِدْهُ، ويلزم أنْ يكونَ أكثر ما يقعُ في مُلْكِ اللهِ بغيرِ إرادتِه، وأنْ يكونَ مغلوبًا لعبادِه، كما ذَكرْنا مع بُطلانِه كما مرَّ.

«ولهذا» أي: لقولِ الصادقِ رضي الله عنه، لكن لا لمجرَّدِ أنّه قولُه؛ لأنّ المجتهِدَ لا يُقلِّدُ مجتهدًا سيَّما في العقائدِ، بل من حيث اشتماله على الدليلِ

= وقد يُراد بالقضاء حكمُ اللهِ التشريعيُّ الذي فيه حبُّه ورضاه؛ قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، «قَضى» هنا بمعنى شرع لكم التوحيدَ، ولو كان هذا القضاءُ الحكمَ القدريَّ بمعنى حَكَم وألزم، لَما تخلَّف أحدٌ عن التوحيد، ولا بدَّ من التنبه للفرق بين المعنيَين من الألفاظ الثلاث حتى لا نقعَ في الغلطِ والخبط.

يُنظر: الموافقات للشاطبي (٣: ٢٧٤)، نقلًا عن كتاب: هدي القرآن إلى معرفة العوالم للشيخ عبد الله سراج الدين (ص٥٨)، الألطاف الإلهية (٢: ٣٥٥-٣٥٦)، الإنسان مسيَّر أم مخيَّر للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (ص٣٦-٣٧).

(١) الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٣٢٨-٣٣٦)، يَستدلُّ لهذا المنهج في الكتاب المذكور بقوله: «مَن تأمَّل في القرآنِ والأحاديثِ وَجَد أحاديثَ كثيرةً حتى صارت في كثرتها كالمَثَلِ السائر، ووَجَد أكثرَ مِن مِئتَي آيةٍ، دالّة تلك الأحاديثُ والآياتُ على أنّ اللهَ خالقُ كلِّ شيءٍ ممكنٍ، خيرٍ أو شرٍّ، ضلالٍ أو هُدًى، أو غيرِهما، و[دالة] على أنّه لا يُشاركه غيرُه لا اجتماعًا ولا استقلالًا... مثل: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾ [الرعد: ١٦]، ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ﴾ [الحشر: ٢٤]، ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]، ﴿كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ﴾ [المجادلة: ٢٢]، والإيمان فعلٌ اختياريٌّ للعبدِ وفاقًا؛ لأنّه حاصلٌ بالنظر الاختياريِّ، ﴿وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ﴾ [النجم: ٤٣]، والضحكُ والبكاء فِعلان اختياريّان وفاقًا، ﴿وَلَوْ شَآءَ لَهَدَىٰكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [النحل: ٩]، ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩].

ولقوله ﷺ: «ما شاءَ اللهُ كانَ، وَما لَم يَشأ لَم يَكُن» [أخرجه أبو داود في سُنَنه، بابُ ما يقول إذا أصبح، برقم (٥٠٧٧) (٤: ٤٧٩)]؛ إذ عكسُ نقيضِها اللازمِ: ما لم يكن ـ كإيمانِ الكافرِ وطاعةِ الفاسقِ ـ لم يَشأِ اللهُ، وما كان ـ ككفرِ الكافر وفسقِ الفاسقِ ـ شاءَه».

ثُمَّ يقوِّي سندَ هذا المنهج من أنّ اللهَ خالقُ كلِّ شيءٍ بالإجماع، كما قال: «وللإجماع على كونِ اللهِ خالقَ كلِّ شيءٍ وكونِ العبدِ كاسبًا من غيرِ تفصيلِ الكسب، قبل ظهورِ أهلِ البِدَعِ والأهواء».

العقليِّ المؤيَّدِ بالنقليِّ، ولظهورِ أنّه إنّما قاله نقلًا من آبائِه على كلٍّ منهم السلام «قال أهلُ السُّنّةِ» سَلَفُهم وخلَفُهم: «إنّ الأفعالَ».

[خلاصة علم المقولات من خلال إطلاقات الفعل]

قد يُطلَقُ الفعلُ بمعنى ما يُحصِّلُ به الشخصُ الشيءَ، وهو بهذا المعنى يشملُ الصفاتِ الزائدةِ كالقدرةِ، وهذا ليس مرادًا هنا؛ إذْ لا نزاعَ لأحدٍ في أنّ مثلَ القدرةِ مخلوقةٌ له تعالى كما مرَّ.

وقد يُطلَق [الفعلُ] على تحصيلِ الشخصِ الشيءَ ما دام كان مُحصِّلًا، وهو مقولةُ الفعلِ المارِّ الذاتِ[١]، كتسخينِ الشخصِ الماءَ ما دامَ مُسخِّنًا.

وقد يُطلَق على الأثرِ الحاصلِ بهذا التحصيلِ، سواء كان عدَمًا كالموتِ الحاصلِ بالقتلِ، أو كيفًا محسوسًا بأقسامِه، كالسوادِ الحاصلِ بالتسويدِ، والسخونةِ الحاصلةِ بالتسخين، والصوتِ الحاصلِ بالتصويت، والرائحةِ الحاصلةِ بنشرِ المِسْكِ، والحلاوةِ الحاصلةِ بإذاقةِ العسلِ، أو كيفًا نفسانيًّا كالعلم بالتعليمِ، أو كيفًا استعداديًّا كالممراضيةِ بالتمريضِ، أو كيفًا مختصًّا بالكمِّ كالاستقامة بالإقامةِ، أو أينًا كالحركةِ بالتحريكِ، أو وضْعًا كالقيام بالإقامةِ، أو كَمًّا كالخطِّ بالتخطيطِ، أو جِدةً كالتعمُّم بلُبْسِ العمامةِ، أو فِعلًا أو انْفِعالًا كتَوقُّدِ النارِ وإحراقِها الشيءَ بإيقادِ شخصٍ إيّاها، أو إضافةً كحلولِ الشيءِ الحاصلِ بوضْعِ أحدٍ له، أو متى ككون منقوشِ القرطاسِ في الزمانِ الفلانيِّ بالكتابةِ.

ومِن ثَمّة تقرَّرَ أنّ الفعلَ بمعنى الحاصل بالمصدرِ يكون عدَمًا وأمرًا

---

(١) «مارُّ الذات» من مصطلحات علم المقولاتِ، بمعنى غير مجتمعةِ الأجزاء، كالوقت لا يجتمع آناتُه، بل يذهب آنٌ ويجيءُ آخرُ، بخلافِ «القارُّ الذاتِ» بمعنى مجتمعة الأجزاء، كالأين.

اعتباريًّا وموجودًا من كلِّ مقولةٍ[١].

وقد يُطلَق [الفعلُ] على الأثر الحاصلِ من الشخصِ، سواء نفسُ التحصيلِ الذي هو مقولةُ الفعلِ فقط أو الأمرِ الحاصلِ منه، فالفعلُ هنا أعمُّ من المعنى الثاني والثالث؛ إذْ كما اختُلِف في الثالثِ هل هو أثرُ اللهِ فقط أو العبدِ فقط أو كليهما؟ كذلك اختُلِف في الثاني.

[إشكال قوي حول المقولات وجوابه]

إنْ قيل: إذا كان الأثرُ عدَمًا مَـحضًا كالموتِ، أو أمرًا اعتباريًّا كغيرِ الأين والكيفِ من سائرِ المقولاتِ عند غيرِ الحكماء؛ فهو عدمٌ محضٌ أو معدومٌ، فلا يحتاج إلى فاعلٍ، فلا يصحُّ الاختلافُ فيه.

قلْنا: كلٌّ من العدمِ والأمرِ الاعتباريِّ وإنْ لم يكنْ له وجودٌ محموليٌّ، لكنْ له وجودٌ رابطيٌّ، كثبوتِ الموتِ أو القيامِ أو التعمُّمِ لزيدٍ، فهو باعتبارِ هذا الوجود الرابطيِّ يَحتاج إلى فاعلٍ وجاعلٍ، كما أنّ ما له كِلا الوجودَيْن [المحموليِّ والرابطيِّ] كالسخونةِ[٢] يحتاجُ إلى الفاعلِ في كلٍّ منهما، مع أنّ العدَمَ إنْ كان أصْليًّا كجهلِ زيدٍ بمسألةٍ، فمعنى كونِـه أثرًا عدمُ إفادةِ أسبابِ وجودِهِ[٣]، أو عدَمًا طارئًا كعدمِ حركتِه بعد وجودِها، فمعنى كونِـه أثرًا إزالةُ أسبابِ وجودِه[٤].

---

(١) معرفةُ الوجودِ المحموليِّ والرابطيِّ والفرقِ بينهما له فوائدُ، منها هذه المسألةُ.

(٢) أي: أصلُ السخونة، وهي الكيفُ المحسوسُ، واتِّصافُ الشيءِ به، فهي في هذَين الوجودَين.

(٣) عندما يُقال: زيدٌ جاهلٌ بشيءٍ فلانيٍّ، معناه: عدمُ أسبابِ العلم واقعٌ لزيدٍ، إثباتُ العدم له يُقال له: وجودٌ رابطيٌّ.

(٤) عندما يُقال: زيدٌ وقف بعد التحرُّك، معناه: زوال سببِ التحرُّك واقعٌ لزيدٍ. هذا الإثبات للزوال يُقال له: وجودٌ رابطيٌّ.

[معنى الخلق والكسب]

«الاختيارية»(١) التي صدَرتْ من الفاعلِ المختارِ بالاختيارِ كحركةِ البطْشِ، لا بالاضطرارِ كحركةِ الرَّعْشةِ؛ إذْ لا نزاعَ في أنّها لا دخْلَ للعبدِ فيها «للعباد» أي: الممكنِ المختارِ إنسانًا أو غيرَه كما ذَكرْنا سابقًا(٢).

«مقدورةُ الله تعالى» بمعنى: أنّه توجه قدرةُ اللهِ إلى إفادةِ كلٍّ من وجودها المحموليِّ والرابطيِّ في مثلِ السخونةِ من المعقولاتِ الموجودةِ، أو وجودها الرابطيِّ فقط في غيرِها، أو بمعنى إفادةِ ما ذُكِر في غير العدمِ، و[بمعنى] عدمِ إفادةِ أسبابِ الوجودِ في العدمِ الأصليِّ وإزالتها في العدمِ الطارئ؛ ومِن ثَمّة تقرَّرَ أنّ علّةَ العدم عدمُ علّةِ الوجود «بالخلقِ» الباء للمصاحبةِ مفعولٌ مطلقٌ مجازيٌّ، أي: مقدورةُ اللهِ قدرةً مصاحبةً للخلقِ والإيجادِ الذي أثرُ قدرةِ اللهِ عند الأشاعرةِ، وأثرُ التكوينِ عند الماتريديّةِ(٣)، وحاصلُه(٤): أنّها تعلَّق بها قدرةُ اللهِ تعلُّقًا إيجاديًّا.

«ومقدورةُ العباد على وجهٍ آخَر» غيرِ الخلقِ والإيجادِ «من» وجوهِ «التعلُّقِ

---

(١) صفة الأفعال، كما قال: قال أهلُ السُّنّةِ سَلَفُهم وخلَفُهم: إنّ الأفعالَ... إلخ.

(٢) قال الشارحُ سابقًا في بيانِ لفظِ العبد في قولِ المؤلِّف رحمهما الله: «فيما يَصدُرُ من العبدِ»: المرادِ به [ليس البشرُ فحسبُ، بل] الممكنُ المملوكُ له تعالى، سواءٌ ملَكًا أو جِنًّا، أو شيطانًا أو إنسانًا، أو حيوانًا، أو حُورًا أو غِلمانًا.

(٣) صفةُ القدرة عند الأشاعرةِ لها أثران؛ الأوّل: صحةُ الفعلِ والترك، والثاني: الإيجاد. وعند الماتريديّة لها أثرٌ واحدٌ، هو الأوّلُ فقط، وإنّما الإيجادُ بصفةِ التكوين، والصفاتُ الذاتيةُ عندهم ثمانيةٌ: الحياةُ والعلمُ، والإرادةُ والقدرةُ، والسمعُ والبصرُ، والكلامُ والتكوينُ.

(٤) أي: خلاصةُ الكلام في معنى «أنّ الأفعالَ الاختياريّةَ مقدورةُ اللهِ»: هي أنّها تعلَّق بها قدرةُ اللهِ تعلُّقًا إيجاديًّا، ثمَّ يأتي بتفسير الكسبِ في الأفعال الاختياريّةِ، كما يقول: «ومقدورةُ العباد على وجهٍ آخَر» غيرِ الخلقِ والإيجادِ.

يُعبَّر عنه بالاكتساب» والكسبِ، فهي مخلوقةٌ لله ومكسوبةٌ للعبدِ، وقد عَلِمتَ منّا أنّ الكسبَ ما هو على كلِّ مذهبٍ.

«فحركةُ العبد» مثلًا، أي: فعلُه الاختياريُّ كحركتِه «باعتبارِ نسبَتِها إلى قُدْرتِـه تعالى تُسمَّى خلْقًا» أي: مخلوقةً بداهةَ أنّ الحركةَ ليستْ خلْقًا وإيجادًا [بل أثرُ الخلقِ]، «وباعتبارِ نسبتِها إلى قدرةِ العبدِ كسبًا» أي: مكسوبةً، ويحتمل أنْ يُقدَّرَ مضافٌ على المبتدأِ، أي: تحصيلُ حركةِ العبدِ [يُسمَّى خلْقًا].

[تفسير كسب الأشعري بين المؤلف والشارح]

لكنَّهم بعد اتِّفاقِهم على هذا اختلفوا في أمورٍ، كما قال: «غيرَ أنّ» الإمامَ «الأشعريَّ منهم ذهَب إلى أنْ لا مدخَلَ لاختيارِ العبادِ في أفعالِهم «بالمعنى السابقِ بوجهٍ من وجوهِ التعلُّقِ [أي: لا خلْقًا ولا كسبًا] «إلّا» وجهًا واحدًا هو «أنّه سبحانه أوجَد الأفعالَ عَقِيبَ اختيارِهم»، وهو كونُهم محلَّ القدرةِ والإرادةِ إيجادًا «بطريقِ جرْيِ العادةِ»؛ فإنّه جرَى عادتُه أنّه بعد اختيارِ العبدِ يوجِدُها، وإنْ لم يتحقَّقِ اختيارُهُم لا يوجدُها، وله تعالى أنْ يَخرِقَ تلك العادةَ بأنْ لا يوجِدَ منهم الفعلَ مع اختيارِهم؛ لأنّه فاعلٌ مختارٌ، وأنْ لا يوجِدَ اختيارَهم ويوجِد الفعلَ؛ لاستنادِ جميعِ الممكناتِ إليه تعالى ابتداءً؛ «إذْ لا تأثيرَ للقدرةِ الحادثةِ عنده.

وهذا المذهبُ» بظاهرِه «مائلٌ إلـى الجبرِ» أي: يُشتَمُّ منـه رائحـةُ الجبـرِ، وليس جبـرًا محضًا، أمّا الاستشمامُ؛ فلأنّه لا اختيـارَ للعبدِ فـي قدرتِـه وإرادتِه وكونِـه محلًّا لهما، وأمّا أنّه ليس جبرًا محضًا؛ فلأنّ العبدَ محلٌّ للقدرةِ والإرادةِ، فليس كالجمـاد، فامتـاز عـن مذهبَـيِ الجبريةِ والقدريّةِ «ولهذا يُسمَّى بالجبـر المتوسِّط».

[توجيه رائع لرأي الإمام الأشعري حول قدرة العبد]

أقول: قد صرَّح الإمامُ الأشعريُّ رضي الله عنه بأنّ الاستطاعةَ والقدرة لها معنيانِ: [الأوَّل]: التمكُّنُ من الفعلِ والتركِ، المعبَّر عنه بسلامةِ الأسبابِ والآلاتِ، وهي مدارُ التكليفِ.

و[الثاني]: القوةُ التي بها الفعلُ، فمِن لوازمِ القدرةِ بالمعنى الثاني التأثيرُ؛ لأخذه في حدِّها(١).

فخلْقُ اللهِ القدرةَ في العبدِ يَستلزمُ خلْقَ التأثيرِ فيها، فلولا تأثيرٌ لا قُدرةَ، فليس معنى كلامِه أنّه لا تأثيرَ أصلًا كما فَهِمه المصنِّفُ وغيرُه(٢)، وإلّا لكان باطلًا عند الصبيان فضلًا عن مِثلِ هذا الإمامِ، ومتناقضًا في نفسِه، ومناقضًا لتعريفِه القدرةَ بالمعنى الثاني.

بل معناه ـ كما ألهمني اللهُ به وانكشَف لي في الرؤيا منذ عشرين سنةً ولم أرَ مَن تعرَّض له ـ : أنّ اللهَ وإنْ خلَقَ في قدرةِ العبدِ التأثيرَ، وتكون سببًا لأنْ يُوجِدَ بها الفعلَ، [لكن] تقرَّر أنّ مطلَقَ السببِ لا يكفي في وجودِ المسبَّبِ، بل إنّما يحصل المسبَّبُ بالسبب إذا وُجد جميعُ الشرائطِ وانتفى جميعُ موانعِ العلّةِ وموانعِ الحكمِ، وفي مسألةِ خلْقِ أفعالِ العبادِ تحقَّقَ مانعُ العلّةِ.

وبيانُ ذلك: أنّ العبدَ إذا تمكَّن على شيءٍ كالكتابةِ، ولم يكنْ زَمِنًا مثلًا؛ تصوَّر الكتابةَ وفائدَتَها وصدَّقَ بها، فاشْتاق إليها، فيُرجِّحُ بإرادتِه إيقاعَ الكتابةِ،

---

(١) أي: يُؤخَذ معنى التأثير في الاستطاعة والقدرة بالمعنى الثاني؛ إذ معناهما هو القوةُ التي بها الفعلُ، وهو من آثارِ تأثيرِ القوة.

(٢) بل هناك تأثيرٌ إن لم يكن مانعٌ، ولكن هنا يُوجَد مانعٌ من التأثيرِ هو حصرُ الخالقيّةِ في الله تعالى كما مرَّ.

فيَخلقُ اللهُ له قوةً وقدرةً يوجِدُ بها الكتابةَ، فتمَّ جميعُ أسبابِ الكتابةِ وكان قادرًا مختارًا فيها، فإذا أراد أنْ يُوجِّهَ قدرتَه أخذتِ اللهُ غيرةَ أُلوهيَّـتِهِ مِن حصْرِ الخالقيّةِ في ذاتِه، فإنْ مَنعَ أصلَ الكتابةِ تحقَّق مانعُ الحكمِ، فلا يقدرُ العبدُ أنْ يوجِدَ الكتابةَ، فسيُشَمُّ حينئذٍ رائحةُ الجبرِ، وإنْ أوجدَ الكتابةَ له بقدرتِـه كانتِ القدرةُ [الإلهيّةُ] مانعةً للسببِ، أي: [مانعةً عند] توجُّهِ قدرةِ العبدِ إلى الكتابةِ، فلا إشراكَ، وأوجَد بقدرتِـه أصلَ الكتابةِ ومنقوشَ القرطاسِ وَفْقَ إرادةِ العبدِ وقدْرتِه، فلا جبْرَ هنا، بل مساعدةٌ ومِنّةٌ على العبدِ، كما هو ظاهرٌ عند العقلاء.

نظيرُ ذلك: أنّ شخصًا قَعَد على شفا جَدارٍ ويريدُ أنْ يَهبِطَ، فإذا أتمَّ شرائط الهبوطِ يأخُذه أحدٌ ويوصلُه إلى الأرضِ سالِمًا، فلا يقولُ عاقلٌ: إنّه أجبرَه على الهبوطِ، بل يقولون: ساعَده فيه، ويَـمتَنُ هذا الشخصُ منه.

فكلامُه [أي: الإمام الأشعريِّ] حقٌّ لا غبارَ عليه بوجهٍ، ويندفعُ التناقُضُ بأنّ القدرةَ في أصلِ ذاتِها مؤثِّرةٌ، وهو الأوّلُ، لكن لا إيقاعَ للتأثيرِ؛ لوجودِ المانعِ للعلةِ، وهو الثاني، وسيأتي منّا في شرحِ مذهبِ المصنِّفِ جوابٌ آخرُ [إنْ شاء الله].

[تفسير الكسب على رأي الإسفراييني بين المؤلف والشارح]

«وقال الأستاذُ أبو إسحاق الإسفراييني» من رؤساءِ أهلِ السُّنّةِ، وليس من المعتزلةِ كما زعمَه [الشيخُ] وسيمٌ[1] في «حواشي شرحِ تهذيبِ الكلام» «بتأثيرِ

---

(١) هو الشيخ وسيم بنُ الشيخِ محمد سعيد بنِ الشيخِ أحمدَ الثاني، من أحفادِ الشيخ مصطفى التختي، وُلِد سَنةَ (١٢١٩هـ)، عالمٌ جليلٌ متضلِّعٌ في العلوم العقليّة والنقليّة، ولَمّا شَرح أخوه الشيخُ عبدُ القادر المهاجِر كتابَ التهذيبِ علَّق على شرحِه بالحاشيةِ الوسيميّة التي تُعتبَر من أدقّ الحواشي وأرقّها، وله رسالةٌ في إثباتِ الواجب وإثباتِ المعاد، ورسالةٌ في =

القدرةِ الحادثةِ في أصلِ الفعلِ وحصولِ الفعل بمجموعِ القُدرَتَين»، واعتُرِض عليه بأنّه يلزم اجتماعُ مؤثِّرَين على أثرٍ واحدٍ، وهو باطلٌ، فأشار إلى الجواب بقولِه: «وقد جُوِّز اجتماعُ المؤثِّرَين» أي: اللهِ والعبدِ أو قدرَتِـهما؛ لأنّ الأوَّلَين [أي: الله وقدرته] مؤثِّران، أي: مُوجِدان، والثانيتانِ [أي: العبدُ وقدرتُه] مؤثِّرَتان، أي: سبَبا التأثيـرِ «على أثـرٍ واحدٍ» هو فعلُ العبـدِ؛ لأنّ اجتماعَهما «بجهَتَيـن مختلِفَتَين» أي: الخلْقِ والكسبِ، وهذا جائزٌ، لا بجهةٍ واحدةٍ، وهو الممتنعُ.

وفيه نظرٌ؛ لأنّه ليس معنى الخلْقِ والإيجادِ إلّا التأثيرَ، وقد أثبَت هو تأثيرَ قدرةِ العبدِ، فاجتماعُهما من جهةٍ واحدةٍ هي الخلْقُ، وتسميةُ تأثيرِ قدرةِ العبدِ كسبًا باصطلاحِه لا تَدفعُ الاعتراضَ؛ إذِ اختلافُ الاسمِ لا يُغيِّرُ المسمَّى.

فالوَجهُ في الجواب أنْ يُقالَ: إنّ كُلًّا من قدرةِ اللهِ وقدرةِ العبدِ جزءُ المؤثِّر، ومجموعُهما هو المؤثِّرُ، كما يدلُّ له قولُه: «وحصـولُ الفعلِ بمجموعِ القدرَتَين»، فاللازمُ اجتماعُ مؤثِّرَين ناقِصَين على أثرٍ واحدٍ، وهو جائزٌ، بل قد يكونُ واجبًا، كحمْلِ رَجُلَين صخرةً عظيمةً، والممتنعُ اجتماعُ مؤثِّرَين مستقِلَّين، كأنْ يوجِدَ اللهُ حركةَ زيدٍ، ثُمَّ يوجِد هذه الحركةَ [نفسَها] زيدٌ، وهو هنا غيرُ لازمٍ.

[تفسير الكسب على رأي الباقلاني بين المؤلف والشارح]

«وقال القاضي أبو بكرٍ الباقلانيُّ» من أهلِ السنّةِ «بتأثيرِ قدرةِ اللهِ في أصلِ الفعلِ» كلَطْمِ اليتيمِ «وبتأثيرِ القدرةِ» للعبدِ «الحادثةِ» بإحداثِ اللهِ «في وصفِ الفعلِ بأنْ يَجعَلَ الفعلَ طاعةً» كما إذا لطَمَه تأديبًا «أو معصيةً» كأنْ لطَمَه زجْرًا وإهانةً.

= تقريرِ الوجود والعدم، بليغةٌ ودقيقةٌ جدًّا، تُوفِّيَ سنةَ (١٢٧٥هـ). يُنظر: علماؤنا في خدمة العلم والدين للعلّامة الشيخ عبد الكريم المدرس (ص٦١٣).

قال المصنِّفُ قُدِّس سِرُّه: «والمختار عند العبدِ الضعيفِ تأثيرُ القدرةِ الحادثةِ في أصلِ الفعلِ ووصفِه معًا» لا في الوصفِ فقط، كما هو مذهبُ الباقلانيِّ؛ «إذْ لا معنى للتأثيرِ في الوصفِ بدونِ التأثيرِ في الأصلِ، والوصفُ أثرُه المنتزَعُ عليه» حالٌ تعليليّةٌ إشارةً إلى الاستدلالِ هكذا:

كلَّما كان الفعلُ أصلًا ووصفُه أثرًا مترتِّبًا عليه كان وجودُ كلٍّ منهما مستلزمًا بوجودِ الآخر، وكلَّما كان كذلك يجبُ أنْ يكونَ التأثيرُ في أحدهما عينَ التأثيرِ في الآخَرِ، وكذلك المؤثِّرُ، يُنتِج: كلَّما كان الفعلُ أصلًا ووصفُه أثرًا متفرِّعًا، فالتأثيرُ والمؤثِّرُ في كلٍّ منهما تأثيرٌ ومؤثِّرٌ في الآخَرِ، لكنَّ المقدَّمَ حقٌّ، فالتالي مِثلُه.

ولَمّا وَسِع الباقلانيَّ أنْ يقولَ: كلٌّ من الفعلِ والوصفِ مغايرٌ للآخرِ وفاقًا وبداهةً، وتغايُرُ الأثَرين يستلزم تغايُرَ التأثيرَين، وهو [يستلزم] تغايُرَ المؤثِّرَين؛ دَفَع ذلك بقولِه: «لكنَّه» أي: الوصفَ «محتاجٌ إلى تأثيرٍ زائدٍ» بالاعتبار لا بالحقيقةِ «على تأثير أصلِ الفعلِ؛ إذْ وجودُ الوصفِ زائدٌ على وجودِ الأصلِ» وزيادةُ التأثير بالاعتبار لا تستلزم زيادةَ المؤثِّرِ حقيقةً.

وتحقيقُ ذلك: أنّ الجعْلَ والخلقَ والإيجادَ والتأثيرَ إمّا إبداعيٌّ: هو إفادةُ الأيسِ من الليسِ المطلق، أي: إفادةُ الوجودِ المحموليِّ، وهو متعَدٍّ إلى مفعولٍ واحدٍ، مثلُ: ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَـٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام: ١].

وإمّا اختراعيٌّ: هو إفاضةُ الأثرِ على المؤثِّرِ [العادي]، أي: إفادةُ الوجودِ الرابطيِّ، وهو متعدٍّ إلى مفعولَين، مثلُ: ﴿جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً﴾ [يونس: ٥].

وكلٌّ منهما إمّا بالذاتِ أو بالعرَضِ ـ أي: تبَعًا ـ سواءٌ كان الجعْلُ والمجعولُ حقيقيَّين، كما في: جعَل اللهُ الشيءَ أحمرَ؛ إذْ جعْلُ الحُمرةِ لكونِها وصفًا تبعًا

لشيءٍ مع أنّها موجودةٌ، أو اعتباريَّين، كما في: جعَل اللهُ زيدًا أعمى؛ إذِ العمى لكونِه وصفًا تبعٌ لموصوفِه، ولكونِه عدَمًا لا وجودَ محموليًّا له حتَّى يتوجَّهَ الجعْلُ إلى أصلِ ذاتِه، وجعْلُه إنما هو باعتبارِ وجودِه الرابطيِّ أو لعدمِ سببِ البصرِ.

ثُمَّ قد يكون زمانُ الجعْلِ الاختراعيِّ وزمانُ إبداعِ مفعولَيْه واحدًا، كما في: جعَل اللهُ الصبغَ أحمرَ، إذا نبَت أحمرَ؛ إذْ زمانُ ذاتِ الصبغِ وزمانُ أصلِ الحمرةِ وزمانُ كونِ الصبغِ أحمر واحدٌ، وتوجَّهَ من مؤثِّرٍ واحدٍ ـ هو اللهُ ـ تأثيرٌ واحدٌ إلى الثلاث في آنٍ واحدٍ، فلم يستلزم تغايُرُ الآثارِ تغايُرَ التأثيرِ فضلًا عن تغايُرِ المؤثِّرِ.

نعمْ في التأثيرِ تغايُرٌ اعتباريٌّ؛ فمن حيث توجُّهُه إلى ذاتِ الصبغِ إبداعيٌّ بالذاتِ، وإلى الحُمرةِ لكونِها وصفًا إبداعيٌّ بالعَرَض [أي: بالتبع]، وإلى الوجود الرابطيِّ اختراعيٌّ بالعَرَضِ تابعٌ للإبداعيَّيْن بداهةَ عدم وجودِ النسبةِ بدونِ الطرَفين.

وقد يكون زمانُ الجعَلاتِ متغايرًا، فيتغايرُ الجعلُ ذاتًا، سواءٌ اتّحَد الجاعلُ ذاتًا، كما في: جعَل اللهُ العِنبَ ثُمَّ جعَلَه أسودَ، أو تغايرَ [الجاعلُ] كما في: جعَل اللهُ القطنَ والصبغَ والماءَ، ثمَّ غزل شخصٌ القطنَ، ثُمَّ حاكَ الحائكُ المغزولَ ثوبًا، ثُمَّ صَبَّ أحدٌ الصبغَ في الماءِ، ثُمَّ جعَل الصبّاغُ الثوبَ أحمرَ بالماء المصبوغِ، فجعْلُ اللطْمِ طاعةً مثلًا من القبيل الأول [أي: من قَبيلِ زمانِ الجعَلاتِ متَّحدة].

وللباقلانيِّ أنْ يقول: إنّ العبدَ تصوَّر اللطمَ أوَّلًا، ثُمَّ إنّه يُصيِّر سببًا للتأديبِ، فاشتاق إليه، فرجَّح بإرادتِه اللَّطْمَ للتأديبِ، فخلَق اللهُ له قدرةً مؤثِّرةً في اللَّطْمِ ولازمِه، أعني التأديبَ المستلزمَ لكونِه طاعةً، و[خلَق قدرةً مؤثِّرةً] في الحاصل بهذَين، أعني ألَمَ اللَّطْمِ والتأدُّبَ الحاصلَ، ولولا توجَّهتْ

قدرةُ اللهِ لأمكن زيدًا أنْ يُوجِدَ بقدرتِه تلك الأربعةَ، لكن اعترى اللهُ غَيرةَ ألوهيّةِ الألوهيّةِ، فلا يحبُّ الإشراكَ، فيُوجِّهُ قدرته [تعالى] إلى أصلِ اللَّطْمِ وأثرِه ـ أعني الألَمَ ـ لكونِهما موجودَين حقيقةً، ويتوجَّهُ قدرةَ العبدِ إلى التأديبِ، أي: كونِـه مؤدِّبَ اليتيمِ باللَّطمِ، وكونِ اليتيمِ متأدِّبًا؛ لكونِـهما اعتباريَّين، أي: غيرَ موجودَين بالوجودِ المحموليِّ، فكونُ الفعلِ طاعةً وإنْ كان أثرًا للفعلِ في الجملةِ، لكنَّه في الحقيقةِ أثرٌ للتأديبِ، وأثرُ اللَّطمِ إنّما هو الألَمُ.

والحاصلُ: أنّ التأديبَ المؤثِّرَ في كونِ اللَّطْمِ طاعةً، وأثرَه ـ أي: كونُه طاعةً، وتأدُّبَ اليتيمِ ـ كلٌّ منهما مقدورُ العبدِ، واللَّطمُ مؤثِّرٌ في الألَمِ، وكلاهما مقدورُ اللهِ؛ فإنْ أراد المصنِّفُ قُدِّس سِرُّه بالفعلِ اللَّطْمَ، وبأثرِه كونَه طاعةً؛ منعْنا قولَه: لكنَّ المقدَّم حقٌّ[1]، أو [أراد] بالفعل التأديبَ، وبأثرِه كونَه طاعةً؛ فلا تقريبَ لدليلِـه.

ثمَّ إنّ كلامَ المصنِّفِ هنا مجمَلٌ يحتملُ أنْ يُريدَ أنّ القدرةَ الحادثةَ فقط مؤثِّرةٌ، لكنَّه بعيدٌ جِدًّا؛ لأنّه في الحقيقة عينُ مذهبِ المعتزلةِ، وقد أشار [المؤلِّفُ] إلى ردِّه، فالصوابُ أنّه ـ بقرينةِ ما مرَّ ـ أراد أنّ المؤثِّرَ مجموعُ القُدرَتَين، فمذهبُه عينُ مذهبِ [أبي إسحاقَ] الإسفرايينيِّ.

«ولا محذورَ في القولِ بالتأثيرِ وإنْ كَبُر» ذلك القولُ «على الأشعريِّ» لمبالغتِه في نفيِ التأثيرِ عن غيرِ اللهِ؛ «إذِ التأثيرُ» علّةُ نفيِ المحذورِ «في القدرةِ أيضًا بإيجادِ اللهِ سبحانَه» أي: جعْلِه الإبداعيِّ بالعرضِ، أي: بالتبعِ لجعْلِ القدرةِ «كما أنّ نفسَ القدرةِ بإيجادِه تعالى» أي: جعْلِه الإبداعيِّ بالذاتِ «أيضًا» كالتأثيرِ «والقولُ بتأثيرِ القدرةِ» الحادثةِ «هو الأقربُ إلى الصوابِ».

---

(١) إشارةٌ إلى حاصل الاستدلال في قولِ المصنِّف السابق: «والمختار عند العبدِ الضعيفِ تأثيرُ القدرةِ الحادثةِ في أصلِ الفعلِ ووصفِه معًا».

[إشكال قوي وجوابه]

إنْ قيل: إنْ لم يتمكَّن العبدُ من إزالةِ هذا التأثيرِ كان مجبورًا، فهو عينُ مذهبِ الجبريّةِ، وإن تمكَّن منها كان غالبًا على اللهِ وخالقًا في الجملة، فهو نظيرُ المعتزلةِ.

قلنا: لا خفاءَ في قوّةِ الإشكالِ، ولا يندفعُ باختيار الشِّقِّ الثاني ومنع كونِه غالبًا؛ إذِ المؤثِّرُ مجموعُ القدرَتَين عنده، وقدرةُ العبدِ فقط عند المعتزلةِ؛ لأنّه كما دلَّتِ النصوصُ على أنّ اللهَ هو الخالقُ دلَّتْ [تلك النصوصُ أيضًا] على أنّه لا يُشاركُه أحدٌ في خلْقِ شيءٍ، بل هو تعالى مستقِلٌّ في الإيجادِ.

ولا [يندفعُ] باختيارِ الشِّقِّ الأوَّلِ ومنعِ الجبرِ؛ لأنّ المصنِّفَ قُدِّس سِرُّه ماتريدِيُّ المذهبِ، وهم يجعلون الكسبَ العزمَ المصمَّمَ، وهو لكونِه معدومًا أو حالًا [بين الموجود والمعدوم] لا يحتاج إلى جاعلٍ هو اللهُ لِيَلزمَ الجبرُ، أو العبد لِيَلزم الإشراك؛ لِما أسْلَفْناه من أنّه موجودٌ بالوجود الرابطيِّ، فيحتاجُ إلى جاعلٍ، فيلزم الجبرُ أوِ الإشراكُ.

ولا مخلَصَ إلّا بأنْ يُؤَوَّلَ كلامُه بما أوَّلْنا به كلامَ الأشعريِّ؛ من أنّ قدرةَ العبدِ مؤثِّرةٌ[1]، فإذا أراد العبدُ أنْ يُوجِّهَها إلى الفعلِ توجَّهَتْ قُدرةُ اللهِ فأوجَد حسبَ إرادتِه، فاللهُ تعالى عاونَه وساعدَه، لا أنّه أجبَرَه[2].

ويمكن أنْ يُقالَ: الذي ثبَت عند العرفاءِ وأيَّدوه بالعقلِ والنقلِ والكشفِ ـ كما صرَّح به المصنِّفُ قُدِّس سِرُّه في مكتوباتٍ، كالخامسِ والأربعين والرابع والسبعين من المجلَّد الثاني، والعاشر بعد ثلاث مئةٍ من [المجلد] الأول ـ:

---

(١) أي: من شأنِه التأثير لولا مانعُ حصرِ الخالقيةِ في اللهِ تعالى، كما مرَّ في توجيهِ كسبِ الإمام الأشعريّ.

(٢) إشارةٌ إلى قوّةِ مذهبِ الإمامِ الأشعريِّ وخلوِّه من الإشكالاتِ الحادّةِ ودقّةِ فهمِه للمسألة.

أنّ حقيقةَ العالَم ظلمةٌ أصليّةٌ وعدمٌ بمعنى **نيستى** [أي: بالمعنى الاسمي]، ومقتضى ذاتِه بطبعِه الظلُماتُ والعدَماتُ، مثلُ عدمِ الإيمان وعدمِ العلمِ وعدمِ القدرةِ وعدم الحركةِ... إلى غيرِ ذلك، وإفاضةُ الوجود وتوابِعُه كالحياةِ والعلمِ والقدرةِ... إلى غيرِ ذلك، بمواجهتِه ومقابلتِه لصفاتِه تعالى، فإذا قابل صفةَ الوجود صار موجودًا، أو [قابل] صفةَ الحياةِ حيًّا، أو العلمَ [صار] عالِمًا... إلى غيرِ ذلك(١).

[تحقيق نادر جدًا من خلال الفرق بين الوجود الرابطي والمحمولي]

وتحقيقُ ذلك: أنّ مقتضى ذاتِ الشمسِ بحسبِ الظاهرِ الضوءُ، وآثارُه من رؤيةِ الشيءِ به وإضاءةِ الأشياءِ وانتظامِ حركاتِ الناسِ... إلى غيرِ ذلك، والشمسُ غيرُ مختارةٍ في ضوئِها وآثارِ ضوئِها، فإذا طلَعتْ على شيءٍ حَصَل الضوءُ، أوْ لا بَقِيَ على إظلامِه، وكذا إذا غرَبتْ عنه عاد إلى ظلمتِه الأصليّةِ، وإذا أضاءَ موضعٌ كالبيتِ حصَل هناك أمورٌ أربعةٌ: وجودُ الضوءِ المحموليِّ، ووجودُه في البيتِ، وكونُ البيت موصوفًا به، وكونُه صفةً له.

وهذه الأربعةُ وإنْ كانتْ متلازمةً لا يتحقَّقُ شيءٌ منها بدونِ الثلاثةِ الأخَرِ، لكن كلٌّ منها يُغايِرُ الثلاثةَ الأخيرةَ؛ أمّا مغايرةُ الأوَّلِ للثلاثةِ الأخيرةِ ـ كما في الأمرِ الاعتباريِّ كالعمَى ـ فإنّه لا وجودَ محموليًّا له مع [ثبوتِ الثلاثةِ الأخَر، أي: مع] أنّه ثابتٌ في الأعمى، وصفةٌ له، والأعمى موصوفٌ به، فلو كان الوجودُ المحموليُّ عينَ أحدِ الثلاثةِ لَزم إمّا كونُ مثلِ العمَى أمرًا حقيقيًّا، أو كونُ مثلِ الضوءِ أمرًا اعتباريًا، وكلٌّ منهما باطلٌ إجماعًا.

إنْ قيل: لا نُسلِّمُ أنّ العمَى كائنٌ في الأعمى.

---

(١) إشارةٌ إلى أنّ إفاضةَ كلِّ شيءٍ لكلِ شيءٍ من الله. ما أجمَلَ وأدقَّ هذا التسليم!

قلنا: تقرَّر أنّ المعقولَ الأوّل إذا كان اعتباريًا يكون الخارجُ ظرفًا لموصوفِه وثبوتِه في الموصوفِ واتِّصافِه به؛ لأنّ ثبوتَ الشيءِ للشيءِ وإنْ كان غيرَ مقتضيًا لوجودِ الثابتِ المحموليِّ لكنَّه مقتضٍ لأصلِ الثابت؛ إذْ لو لم يكن أصلُ الثابت كيف يُثبَتُ لغيرِه؟! كما صرَّح سيِّدُ المحقِّقين [الشريفُ الجرجانيُّ] بأنّ الخارجَ ظرفٌ لأصلِ الوجودِ لا لوجودِه [أي: لا لوجودِ الوجود]، وفصَّلَه المحقِّقُ الگلنبوي في «حواشي برهانِه» [أي: مِنهُواتِه] في بحثِ العدولِ والتحصيلِ [أي: في القضيةِ المعدولةِ والمحصَّلةِ].

وأيضًا العمَى عدمُ البصرِ عمّا من شأنِه أنْ يكونَ بصيرًا، ونقيضُه الصريحيُّ عدمُ هذا العدم، وهذا صادقٌ بالبصر كما في البصيرِ، أو [صادقٌ] بعدمِه لكن عمّا ليس من شأنِه البصرُ كالجمادِ، فلو لم يكنِ الأعمَى ظرفًا لأحدهما [أي: لأحدِ العدَمَين السابقَين] لَزِم ارتفاعُ النقيضَين [أي: البصرِ وعدمِ البصرِ]، أو كان ظرفًا لنقيضِه لَزم كونُ الأعمَى بصيرًا أو [كونُ الأعمَى] مثلَ جمادٍ، والكلُّ باطلٌ، فهو ظرفٌ لأصلِ العمى[1].

وبهذا اندفع إشكالٌ قويٌّ جدًّا لمْ أرَ مَن تعرَّضَ له ولا لجوابِه؛ وهو أنّ قولَهم: يمتنعُ ارتفاعُ النقيضَين في الخارج، يناقِضُ قولَهم: إنّ المتناقِضَين نسبةُ الإيجابِ ونسبةُ السلبِ، وكلُّ نسبةٍ أمرٌ اعتباريٌّ[2].

---

(١) أشار بهذا إلى أنّ العمى ونقيضَه وإن كانا مفرَدَين لكنَّه يحصل قضيَّتان؛ إحداهما: الخارجُ ظرفٌ للعمى [بالرابطي]، والثانيةُ: الخارجُ ليس ظرفًا له [بالمحموليّ]، فلا يتَّجهُ أنّ النقيضَين إذا كانا مفرَدين لا يمتنع خلوُّهما على أنّه لا يمتنع خلوُّهما عن المعدوم، وأما الموجود فيمتنع خلوُّهما أيضًا كما فصَّله الگلنبوي. (منه).

(٢) أي: ليس لها وجودٌ محموليٌّ خارجًا، وما دام السلبُ والإيجابُ اعتباريَّين يمكن ارتفاعُهما، فارتفَع النقيضان.

وحاصلُ الدفعِ: أنّ الخارجَ ليس ظرفًا لوجودِ النسبةِ؛ لأنّها في الموجِبةِ نفسُ الوجودِ الرابطيِّ، وفي السالبةِ عدمُه، فلو وجَد الوجودُ [للوجود] خارجًا تسلسَل، أو العدَمُ تناقَضَ، وعليه قولُهم: كلُّ نسبةٍ أمرٌ اعتباريٌّ، والخارجُ ظرفٌ لأصلِ النسبةِ، وعليه قولُهم: يمتنعُ ارتفاعُ النقيضَين خارجًا، فلا تناقُضَ [بين القولَين].

وأمّا كونُ الأوَّلَين [أي: الضوءِ بالوجودِ المحموليِّ ووجودِهِ في البيتِ] غيرُ الأخِيرَين [أي: كونِ البيتِ موصوفًا به، وكونِ الضوءِ صفةً له]، فكما في الماءِ في الكُوزِ بداهةَ أنّ الماءَ موجودٌ محموليًّا وكائنٌ في الكُوز، فلو كانا عينَ الأخيرَين لَزم أنْ يُتَّصَفَ الكوزُ بالماءِ، وهو باطلٌ، وأمّا كونُ الثالثِ غيرَ الرابعِ؛ فلأنّ البيتَ مقوَّمٌ به والضوءُ قائمٌ به.

فإذا نَظرْنا إلى الأوَّلَين فقط صدَّقْنا بأنّ ضوءَ البيت ضوءُ الشمسِ المنبسطِ إلى البيتِ، وآثارُه آثارُ ضوئِـها، وإذا نَظرْنا إلى الأخيرَين فقط صدَّقْنا بأنّ هذا الضوءَ وآثارَه ضوءُ البيتِ وآثارُه، وإذا لاحظْنا الوجودَ الأربعةَ صدَّقنا بأنّ ضوءَ البيتِ وآثارَه للشمسِ بالوجهَين الأوَّلَين، وللبيت بالأخيرَين.

وعلى كلٍّ: إذا لاحظْنا ذاتَ الشمسِ ومجرَّدَ طلوعِها صدَّقْنا بأنّ ضَوْءَها من ذاتِها، وهي غيرُ مختارةٍ فيه، وكذا إضاءَتُها الأشياءَ المقابلةَ لها؛ بداهةَ أنّه إذا قابلَها شيءٌ لم يكن في وُسْعِها أنْ لا تُشرِقَه.

وإذا نَظرْنا إلى ذاتِ الشمسِ ومجموعِ طلوعِها وغروبِها صدَّقْنا بأنّ ضوءَها وإنْ كانَ مقتضى طبْعِه، وهي غيرُ مختارةٍ فيه، ولكنَّها مختارةٌ في إضاءةِ الأشياءِ بأنْ تَطلُعَ عليها، وفي عدمِها بأنْ لا تَطلُعَ عليها، و[صدَّقْنا] بأنّها إذا طَلعتْ على أمرٍ مقابِلٍ يجبُ ضوءُ هذا المقابلِ، لكنْ هذا الوجوب متحقِّقٌ بالطلوعِ

المختارِ هي فيه لا يُنافي الاختيارَ[١] كما سنوضِّحُه.

وإذا نَظرْنا إلى البرهانِ الدالِّ على أنّ ذاتَ الشمسِ وضوءَها مخلوقان له تعالى صدَّقْنا بأنّ ضوءَ القابل باختيارِ اللهِ، بمعنى أنّه إذا أراد مقابلةَ شيءٍ بها أضاء، وإلّا فلا.

نعم ربَّما يؤثِّرُ ضوءُ الشمسِ بشدّةِ حرارتِه في إيقادِ مثلِ الدُّهنِ، فيَبقى ضوؤُه بعد غروبِ الشمسِ؛ إذْ في الدُّهنِ خاصيّةٌ تَقتضِي الإضاءةَ، وإنّما يحتاج إلى موقِدٍ، فإذا أوقَدتْه الشمسُ يُضيءُ بخاصيَّـتِه لا بمجرَّدِ مقابلتِه للشمسِ.

فظَهَر مِن هذا أنّ حقيقةَ العالَمِ الجسمانيِّ ظُلمةٌ، وإنّ ضوءَه إنّما يَحصُلُ بمقابلةِ الشمسِ، فكذلك حقيقةُ العالَـم عدمٌ، فإذا قابلَ وجـودَ اللهِ وَجَد، أو قدرتَـه مثلًا صـار قـادرًا، فقـدرةُ زيدٍ مثلًا لهـا حيثيّاتٌ أربـعُ: أصـلُ وجـودِها المحموليِّ، وثبوتُها في زيدٍ، وكونُ زيدٍ موصوفًا بها، وكونُها صفةً له، فهي بالاعتبارَين الأوَّلَين ظِلٌّ من أظلالِ قدرةِ اللهِ، ولا دخْلَ للعبدِ أصلًا لا فيها ولا في آثارها من إيجادِ الشيءِ والأثرِ الحاصلِ به، و[بالاعتبارين] الأخِيرَين صفةٌ للعبدِ لا دخلَ لله فيها، وبالاعتباراتِ الأربعِ يكونُ لكلٍّ منها فيها دَخلٌ نظيرُ ضوءِ البيت.

---

(١) في هذا التمثيل تشبيهُ الإنسانِ بالشمسِ؛ فهي إذا نظرنا من حيث ذاتها فقط مع قطعِ النظر عن الخالق نرى أنّها فيها الضوءُ، فإذا قابلت شيئًا أضاءته، كذلك الإنسانُ فيه القدرةُ والإرادةُ إذا وجَّهها إلى الأفعال الاختياريّةِ تحقَّق الفعلُ.
وإذا نَظرنا إلى البرهانِ الدالِّ على أنّ ذاتَ الشمسِ وضوءَها مخلوقان له تعالى صدَّقنا بأنّ الشمسَ ليست فاعلةً، بل هي قابلةٌ ومتَّصفةٌ به، وإنّما الفاعلُ هو اللهُ وباختيارِ اللهِ، بمعنى أنّه إذا أراد مقابلةَ شيءٍ بها أضاء، وإلّا فلا، وكذلك الإنسانُ علّةٌ قابلةٌ للإرادةِ والقدرةِ لا علّةٌ فاعلةٌ مؤثِّرةٌ حقيقةً.

فإنْ زَعَم زاعمٌ أنّ قدرةَ زيدٍ نظيرُ ضوءُ الدهنِ الموقَدِ[١]، فهو عينُ مذهبِ المعتزلةِ لكنَّه باطلٌ؛ إذِ الدُّهنُ إنما بَقِيَ على الضوءِ بعد غروبِ الشمسِ؛ لأنّ فيه الخاصيّةَ المذكورةَ[٢]، ولا كذلك العبدُ اتِّفاقًا.

وإنْ زَعَم أنّه ليس الأخيرَين[٣] أصلًا، فهو مذهبُ الجبريّةِ، وهو باطلٌ؛ لبداهةِ وجودِ الأخيرَينِ.

وإنْ نَظر إلى الأربعةِ فهو مذهبٌ حقٌّ، ومعلومٌ أنّ زيدًا علةٌ قابلةٌ لقدرتِه؛ لأنّها عرَضٌ، والعرضُ لا بدَّ في وجودِه من موصوفٍ، و[معلومٌ] أنّ اللهَ علّةٌ فاعلةٌ له.

فإذا نُظِر إلى تلازمِ الأربعةِ خارجًا وأنّ القدرةَ بالاعتبارَين الأوَّلَين وإنْ كان اللهُ فاعلًا لها، عينُها بالأخيرَين وإنْ كان العبدُ قابلًا لها؛ حُكِمَ ظاهرًا بأنّ لها تأثيرًا بالاعتبارَين الأخيرَين أيضًا، وعلى هذا مذهبُ المصنِّفِ والأستاذِ [الإسفراييني] والباقلانيِّ.

وإنْ دقَّقْنا النَّظَرَ عَلِمْنا أنّ تأثيرَ القدرةِ وآثارَها إنما تنشأ من وجودِ القدرةِ المحموليِّ لا من اتِّصافِ زيدٍ بها؛ إذِ القدرةُ في حدِّ ذاتِها مؤثِّرةٌ، سواءٌ وُجِدتْ في زيدٍ أوْ لا، وإلّا لم يكنْ لقدرةٍ غيرِه تأثيرٌ.

والحاصلُ: أنّ التأثيرَ لازمٌ لماهيةِ القدرةِ من حيثُ هي، لا من حيثُ تحقُّقُها في الأشخاصِ، كما أنّ الضوءَ في ذاتِه ضوءٌ مع قطعِ النظرِ عن خصوصيّاتِ المَحالِّ، وإنّما يحتاجُ القدرةُ والضوءُ مثلًا إلى مثلِ زيدٍ والبيتِ؛ لكونهما عَرَضَين محتاجَين إلى علّةٍ قابلةٍ، وهذا منشأ قولِ الأشعريِّ بنفْيِ تأثيرِ

---

(١) أي: خاصيّةٌ تَقتضِي الإضاءةَ، وهي لها وجودٌ محموليٌّ أصيليٌّ منشأٌ للآثار.

(٢) أي: اللمعانُ الدائميُّ.

(٣) أي: وكونُ العبدِ موصوفًا بها، وكونُها صفةً له، وهما اعتباريّان.

قدرةِ العبدِ، فظَهَر صحّةُ قولِه رضي الله عنه: إنّ الكسبَ محليّةُ العبدِ لقدرتِـهِ وإرادتِهِ، أي: كونُه موصوفًا بقدرةٍ وإرادةٍ هو علّةٌ قابلةٌ لهما، فالإضافتان [قدرةُ العبدِ وإرادتُه] من إضافةِ الأثرِ إلى العلّة القابلةِ لا الموجِدةِ، و[ظَهَر] أنّه لا تأثيرَ في قدرةِ العبدِ.

[تفسير آخر للكسب والخلق بالتمثيل]

ويمكن أنْ يُقالَ: كما أنّ مقتضَى الثقيلِ بطبعِه الهبوطُ، لكن له حركاتٌ ثلاثةٌ: الهبوطُ الطبيعيُّ بلا أنْ يُهبِطَه أحدٌ، أو [الهبوطُ] مع إهْباطِ أحدٍ حسْبَ مقتضى طبعِهِ، والصعودُ.

ففي الثالثِ لا قوّةَ له أصلًا، بل الصعودُ إنّما نَشَأ من قاسرٍ، وفي الأوّل لا دخْلَ فيه لأحدٍ، وفي الثاني شاركَه أحدٌ في مقتضَى طبعِه وعاونَه عليه لا أنّه أجبرَه عليه، كما هو ظاهرٌ.

كذلك كفْرُ الشخصِ وعدمُ طاعتِه، كالزِّنا مقتضَى ذاتِ العبدِ؛ لِما تقرَّر أنّ العالَمَ في ذاتِه عدمٌ مبدأ العدماتِ ـ كعدمِ الإيمانِ وعدمِ الطاعة ـ فإنْ تحقَّقَ فيه الكفرُ بمقتضَى طبعِهِ من غيرِ احتياجٍ إلى فاعلٍ اختياريٍّ، فهو صحيحٌ في بادئ النظرِ، لكن لَمّا دلَّ النقلُ على أنّ كلَّ ما له وجودٌ ـ ولو رابطيًّا ـ فهو بخلْقِ الله وقدرتِهِ؛ انقطعَ هذا الاحتمالُ وبَقِي مجرَّدُ أنّه تعالى يُوجِده حسبَ مقتضَى طبْعِه

فللعبدِ فيه دخْلٌ لا بالاختيارِ، بل بمجرَّدِ الطبعِ، وهذا هو الكسبُ، ولله تعالى فيه دخلٌ بالإيجادِ، وهذا هو الخلْقُ[1].

---

(١) [تحقيق نفيس في جزء الاختيار]

فصَّل العلامةُ البالكيُّ في حاشيته على تفسير البيضاوي (٢: ٣٩٤) على قوله تعالى:

= ﴿مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [القصص: ٦٨] المذاهبَ حول الاختيار؛ وذلك على قولِ الإمامِ البيضاوي: «وظاهرُه نفيُ الاختيار عنهم رأسًا، والأمرُ كذلك عند التحقيق؛ فإنّ اختيارَ العبادِ مخلوقٌ باختيـارِ اللهِ منـوطٌ بدواعٍ لا اختيارَ لهم فيها».

قال العلامةُ البالكي: «حاصلُ قولِ المصنِّفِ: أنّا إذا نَظرنا إلى بداهةِ الفرقِ بين مثلِ حركتَي البطشِ والارتعاشِ، حكَمنا بأنّ في مثلِ البطشِ اختيارًا للعبدِ دون مثلِ الارتعاشِ، وإذا حقَّقنا ونَظرنا إلى الدليلِ عَلِمنا أنّه لا اختيارَ في الحقيقة؛ إذ أصلُ الاختيارِ أيضًا شيءٌ موجودٌ مخلوقٌ باختيارِ اللهِ، ومشروطٌ بدواعٍ لا اختيارَ لهم فيها؛ ومِن ثَمّة اشتَهَر أنّ مذهبَ أهلِ السُّنّةِ جبرٌ خفيٌّ، وأنّ العبدَ مضطرٌّ في صورةِ مختارٍ.

والتحقيقُ أنّ العبدَ مختارٌ في الحقيقةِ في ما صَدَر عنه المخلوقِ له تعالى وإن لم يكن مختارًا في أصلِ الخلقِ؛ لجوازِ أن يَخلُقَ اللهُ الطاعةَ فيه بمجرَّدِ الفضلِ بدون صرفِ العبدِ قواه فيها، كما في المرادِين، أو الفسقِ والكفرِ مع صرفِ العبد قواه، كما في حالِ الطبع.

و [التحقيقُ أيضًا] أنّ الاختيارَ هو الترجيحُ الذي إرادةٌ جزئيّةٌ وعزمٌ مصمَّمٌ، وهو معدومٌ، كما هو رأيُ جمهورِ الماتريديّةِ، أو حالٌ [بين الوجود والعدم]، كما هو رأيُ صدرِ الشريعة، وكلٌّ مـن المعدومِ والحـالِ ـ لكونـه غيـرَ موجـودٍ ـ لا يَحتاج إلـى جاعلٍ هـو اللهُ حتـى يَلزَمَ الجبـرُ، أو العبـدِ حتَّى يلزمَ الإشراكُ.

و [التحقيقُ أيضًا أنّ] القُوَى ـ كالعلمِ والحياةِ والإرادةِ الكليّةِ والقدرةِ ـ وإن كانت موجوداتٍ بخلقِ اللهِ تعالى، لكنَّها أسبابٌ ناقصةٌ لوجودِ الأثرِ، لا يلزمُ من وجودِها وجودُهُ، وإنّما يُوجَد إذا رجَّحه بإرادتِه، فخُلِق له قدرةُ الفعلِ، فخَلَقَه تعالى بقدرته.

فقولُهُ: «مخلوقٌ» ممنوعٌ، وقولُـهُ: «منوطٌ... إلخ» مسلَّمٌ وغيرُ مفيدٍ؛ إذ تلك الدواعِي ـ أي: القُوَى ـ عِلَلٌ ناقصةٌ، والتامةُ هي والترجيحُ الذي هو اختيارُ العبدِ السببَ لخلقِ اللهِ القدرةَ فيه، ثم [خلقِ] الأثرِ له.

أو [التحقيقُ أن يُقالَ]: إنّ الاختيارَ هو كونُ العبدِ محلًّا لقدرتِه وإرادتِه، كما هو مذهبُ الأشاعرةِ، أو قَصدُ كونِ الشيءِ طاعةً مثلًا، وأمّا أصلُ الطاعةِ فمخلوقةٌ له تعالى بالذات، كما هو رأيُ القاضي، وكلٌّ من هذَين أمرٌ عدميٌّ لا يَحتاج إلى جاعلٍ هو اللهُ أو العبدُ، والقُوَى أيضًا أسبابٌ ناقصةٌ، فعلى كلٍّ من هذه الأربعةِ: للعبدِ اختيارٌ بلا جبرٍ ولا إشراكٍ.

وفي مذهبِ الأستاذِ الإسفرايينيِّ من أنّ المؤثِّرَ مجموعُ قدرتَيِ اللهِ والعبدِ في ذاتِ الفعلِ إشـراكٌ خفيٌّ، وفـي مذهبِ المعتزلةِ من كونِ المؤثِّرِ قدرةَ العبدِ فقط إشراكٌ جليٌّ. =

= وفي مذهبِ الحكماءِ من كونِ المؤثِّرِ هو اللهَ والعبدَ وقواه أسبابًا إعداديّةً إيجابٌ له تعالى لا إشراكٌ جليٌّ؛ [لأنّ الخالقَ عندهم هو اللهُ عن طريقِ الأسباب الإعداديّة، والمعتزلةُ أفرطوا في المسألة من الفلاسفة].
وفي مذهبِ الجبريّةِ من أنّه لا اختيارَ للعبدِ أصلًا جبرٌ جليٌّ.
و [في] مذهبِ الصوفيّةِ عليهم السلام الموافقِ لِما عليه النبيُّ وأصحابُه والتابعون هو التفويضُ وعدمُ البحثِ رأسًا في هذه المسألة؛ ومِن ثَمّة لَمّا سُئِل سيِّدُنا أميرُ المؤمنين عليٌّ رضي الله عنه عن ذلك قال: «**لا جبرَ ولا تفويضَ، بل أمرٌ بين الأمرَين**»، ولم يَزِدْ على ذلك مع كونه بحرًا مَوّاجًا من العلم عالِمًا بحقائقِ الأشياءِ؛ إشارةً إلى أنّه:
دلَّ آياتٌ وأحاديثُ وآثارٌ ودلائلُ عقليّةٌ على أن لا خالِقَ ولا مُوجِدَ في الحقيقةِ غيرُ الله تعالى، ودلَّ مثلُ قولِهِ تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦] على أنّ للعبدِ دخلًا واختيارًا يُسمَّى كسبًا، وهو غيرُ الخلقِ، ولم يُفصِّل اللهُ ولا النبيُّ حقيقةَ الكسبِ لحكمةٍ لا نطَّلعُ عليها، أو لأنّ الأذهانَ غيرُ مستعدّة لفهمِها، فيجب أن نؤمنَ ولا نُفصِّل؛ لأنّه لو كان علمُ التفصيل مكلَّفًا به لَبيَّنُوه، على أنّا لو فصَّلنا فإن أصبنا الحقَّ عاتَبَنا اللهُ بأنّكم لِم فَصَّلتم ما أجملتُه أنا ورسولي وأصحابُه؟ أو أخطَأنا عاتَبَنا عتابَين: [عتابٌ للتفصيل، وعتابٌ لعدمِ الإصابة].
لكنَّ الشارحَ رحمه الله اعتذر للخَلَف في الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٣٣٦) حيث فصَّلوا؛ فقال: «وإنّما فصَّل الخلَفُ من أهلِ السُّنّةِ؛ لأنّهم كانوا مجبورِين في دفعِ شُبُهاتِ أهلِ البِدَعِ».
ويمكن أن يُحمَل مذهبُ الأشاعرةِ على هذا أيضًا [أي: على التفويض بأن يُقال: لم يُفصِّلِ الإمامُ الأشعريُّ أكثر من قوله في تفسير الاختيار: العبد محلُّ الإرادة والقدرةِ. وهذا القدْر مشتركٌ بين المذاهبِ، وإنّما الخلاف في تأثير قدرةِ العبدِ وعدمِه. وهذا نوعٌ من التفويض كما هو ظاهرٌ].
فقولُه تعالى: ﴿ٱلْخِيَرَةُ﴾ أي: في أصلِ الخلقِ، كما بيَّنّا، ويدلُّ له صدرُ الآية، وجمعًا بين الأدلةِ [أي: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ﴾ [القصص: ٦٨]، أثبت الخلقَ لله تعالى، وقولُه: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ ينفي الخلقَ عن العباد، أي: ليس لهم الخيرةُ في أصلِ الخلقِ، وهذا عملٌ بمنهجِ الجمع بين الأدلّةِ]، وأمّا المخلوقُ فلهم فيه [أي: في الكسب] خِيَرةٌ، ومَن أراد التحقيقَ التامَّ فليَرجِع إلى رسالتِنا في الاختيار».

ولا يصحُّ أنْ يُقال: إنّ اللهَ أجبَره على الكفر، بل يقالُ: إنّه ساعدَه على مقتضَى طبْعِه، وهذا عدلٌ، وإذا تحقَّقَ فيه الإيمانُ كان خلافَ مقتضى طبعِه، فخَلْقُه فضْلٌ لا إجبارٌ.

والحاصلُ: أنّ خلْقَ الحسنةِ فضلٌ لا إجبارَ فيه، وخلْقُ السيِّئةِ عدلٌ ومعاونةٌ لا إجبارَ فيه، فمعنى قولِه تعالى: ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾[1] [النساء: ٧٩]: أنّ خلْقَ الحسنةِ فضلٌ كصعودِ الثقيلِ، وأنّ خلْقَ السيِّئةِ حسبَ مقتضى الطبعِ.

فمَنْ أثبت التأثيرَ في قدرةِ العبدِ ـ كالمصنِّفِ ـ نَظَر إلى كونِ السيِّئةِ مقتضَى الطبعِ، وكونِ العبدِ محلًّا لها وللحسنةِ[2]، ومَن نفاهُ نظَر إلى أنّ معنى التأثيرِ في قدرةِ العبدِ هو الإيجادُ الاختياريُّ [بالفعل، وهذا المعنى منفيٌّ] فالنزاعُ لفظيٌّ.

وهذا تحقيقٌ نفيسٌ لمْ أرَ أحدًا من الأولياءِ والعلماءِ تعرَّضَ له، فعَضُّوا عليه بالنواجذِ، وإيّاكم ومخالفتَه[3].

[منشأ مفاسد حول وجود العالم]

فائدةٌ: عُلِم مما أسلفْناه أنّ وجودَ العالَم بالوجهَين الأوَّلَين [أي: وجودُه المحموليُّ ووجودُه في العالَمِ] من آثارِ اللهِ، وبالوجهَين الأخيرَين [أي:

---

(١) أي: ما أصابك مِن حسَنةٍ فمِن فضلِ اللهِ؛ لأنّها مخالفةٌ لطبعِ البشر، وما أصابك من سيِّئةٍ فمِن مقتضَى نفسك وطبعِك؛ إذ هي موافقةٌ لطَبعِك.

(٢) أي: كونُ العبدِ محلًّا للإرادةِ والقدرةِ يُسمَّى التأثيرَ بالمحليّة، أي: محلٌّ لِما من شأنِه التأثير لو لم يكن مانعٌ، وهنا يُوجَد، وهو حصرُ الخالقيّة في اللهِ تعالى.

(٣) من هذه الإبداعاتِ الوصولُ إلى نتيجةٍ، هي إثباتُ احتياج العالَم إلى الخالقِ ـ كما سيأتي ـ من طريقِ الوجودِ المحموليِّ والرابطيِّ والفرقِ بينهما، ومن خلالِه بيانُ وجودِ العالَم والفرقِ البيِّنِ بين وجودِه ووجودِ اللهِ تعالى مما قد زلَّ وضلَّ في بيانه كثيرون عبر القرون المتطاولة!

كونُ العالَمِ موصوفًا به وكونه صفةً له] يكونُ العالَمُ علةً قابلةً له، و[عُلِم] أنّ الوجهَين الأوَّلَين غيرُ الأخيرَين ذاتًا وإنْ كانتِ الأربعةُ متلازمةً، فإنْ نُظِر إلى التلازمِ ينقدحُ قياسان متعارِضان:

أحدُهما: أنّ وجودَ العالَمِ بالوجهَين الأوَّلَين هو وجودُه بالأخيرَين [من حيث اللزوم] ووجودُه بالأخيرَين غيرُ وجودِ اللهِ، فـ[يُنتِجُ]: وجودُ العالَمِ خارجيٌّ غيرُ وجودِ اللهِ، وعلى هذا مذهبُ المتكلِّمين والحكماءِ في الكُتُبِ المتداولةِ.

والثاني: أنّ وجودَ العالَمِ بالأخيرَين وجودُه بالأوَّلَين [من حيث اللزوم]، ووجودُهُ بالأوَّلَين عينُ وجودِ الله، فوجودُ العالَمِ عينُ وجودِ اللهِ، وهو مذهبُ متأخِّري الإشراقيِّين وصوفيّةِ الأعاجم[1]، وعليه السَّبْزواريُّ[2] في منظومتِه المتداولةِ.

وفي كلٍّ من هذَين نَظرٌ ظاهرٌ؛ إذْ لا يلزمُ من التلازمِ الخارجيِّ العينيّةُ، فيُمنَع صغرى كلٍّ من القياسَين؛ إذِ العينيّةُ إنّما هي بحسبِ بادئِ النظرِ؛ لأنّا إذا دقَّقْنا النظرَ عَلِمْنا أنّ الوجودَ بمعنى سببِ صدورِ الآثارِ إنما هو بحسبِ الحقيقةِ الوجودُ باعتبارِ نفسِه [أي: باعتبارِ وجودِهِ المحمولي] لا باعتبارِ اتِّصافِ العالَمِ به؛ إذِ الوجودُ وجودٌ في نفسِه وآثارُه من لوازمِ نفسِه، فإطلاقُ الوجودِ بالوَجهَين الأخِيرَين [أي: اتِّصافِ العالَمِ به وصفةٍ لِلعالَم] اعتباريٌّ

---

(١) وهم طائفةٌ في هندستان، لهم نحلةٌ خبيثةٌ كفريّة، كقولِهم بأزليّة الحقيقةِ المحمديّةِ. يُنظر: الألطاف الإلهيّة (٢: ٢٦٣-٢٦٤).

(٢) السَّبزَواري: هادي بن مهدي السبزواري الشيرازي، فقيه إمامي، وُلِد سنةَ (١٢١٢ هـ)، من أهل «سبزوار»، ووفاته بها، تَعلَّم بأصبهان والمشهد، من كُتُبه: (شرحُ اللآلي المنتظمة) في المنطق، و(غررُ الفرائد) في الحكمة، طُبع مع الأول، و(النبراس) أرجوزةٌ في الفقه. تُوفِّي سنةَ (١٢٨٩هـ). يُنظَر: الأعلام للزركلي (٨: ٥٩).

محضٌ، فكيف يكونُ عينَ الحقيقيِّ أو بالعكسِ [أي: كيف يكونُ الحقيقيُّ عينَ الاعتباريِّ؟!] كما ظهَر من تقرِيرنا مذهبَ الأشعريِّ. ويزدادُ الثاني بأنّه كفرٌ مستلزمٌ لمفاسِدَ لا تُحصى، بل غلطٌ حِسًّا وعقلًا وكشْفًا [صحيحًا].

[تحقيق دقيق حول بيان معنى قيام العالم بالله تعالى]

وإنْ نُظِر إلى التغايُرِ الذاتيِّ كما هو ظاهرٌ، فإنْ لُوحِظ الوجوهُ الأربعةُ كان وجودُ العالَمِ بالوَجهَين الأوَّلَين ظِلًّا من أظلالِ وجودِ اللهِ لا عينَه، وبالوجهَين الأخيرَين غيرَه.

فحينئذٍ يُقال: إنّ العالَمَ موجودٌ بحسبِ نفسِ الأمرِ، أي: بلا اعتبارِ معتبِرٍ وفرْضِ فارضٍ وليس كوجودِ العنقاءِ، وقائمٌ بذاتِ اللهِ تعالى لا بمعنى الاختصاصِ الناعتِ كما هو معنى القيامِ عند الحكماء، أو التبعيّةِ في التحيُّزِ كما هو معناه عند الظاهريِّين من المتكلِّمين، بل بمعنى أنّه لولا مقابلةُ العالَمِ لوجودِ اللهِ المنبسِطِ لم يتحقَّقِ العالَمُ[1].

ولا يُقال: موجودٌ خارجًا حقيقةً؛ لأنّ المتبادَرَ من الموجودِ الخارجيِّ ما هو قائمٌ بنفسِه مقيمٌ لغيرِه، [وهو اللهُ تعالى]، وهذا مذهبٌ حقٌّ مطابقٌ للواقعِ[2]، وإليه الإشارةُ بقولِه تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص ٨٨]،

---

(١) إذن للقيام ثلاثةُ مَعانٍ؛ الأوّل: اختصاصُ الناعت، أي: قيامُ الصفة بالموصوف، سواء كان الموصوف ماديًّا أو لا. والثاني: التبعيّةُ في التحيُّز، وهو يشمل العرضَ الماديَّ فقط؛ لأنّه تابعٌ لمحلِّ موصوفِه الماديّ. والثالثُ: بمعنى أنّه لولا مقابلةُ العالَمِ لوجودِ اللهِ المنبسِطِ لم يتحقَّقِ العالَمُ، وهذا الأخير هو المراد من معنى قيامِ العالَم بالله.

(٢) لا بدَّ من بيان إطلاقِ المجاز على العالَم، كما يقال: إنّ وجودَ العالَم ظلٌّ، بل قد يُقال: وجودُه مجازيٌّ، ما المراد بالمجاز هنا؟ هل المقصود به ما يُقابل الحقيقةَ؟ ليس المرادُ هنا المجازَ البلاغيَّ، بل معنًى آخر؛ لأنّ المجازَ يُطلَق باعتبارَين: =

وعليه جمهورُ الصوفيّةِ(١) رضوانُ اللهِ عنهم أجمعين، كما بَسَطه المصنِّفُ [أي: الإمام الرَّبّانيُّ] في مكاتيبَ حقَّ البَسْطِ.

[تفسير الفناء من خلال وحدة الوجود]

وإنْ لمْ يُلاحَظِ الوجوهُ الأربعةُ، بل لوحِظَ الأوَّلان فقط وذُهِل عن الأخيرَين رأسًا، لا أنّهما سُلِبا صراحةً؛ حُكِم بأنّ وجودَ العالَمِ عينُ وجودِ اللهِ تعالى، وهذا مذهبُ الصوفيّةِ الوجوديّةِ(٢) قَدَّس اللهُ أسرارَهم العليّةَ؛ لأنّ الصوفيّةَ مطلقًا يَستغرقون في مطالعةِ تجليّاتِ أنوارِ ذاتِه تعالى، فلا يرون إلا وجودًا منبسِطًا من اللهِ تعالى ويذهلون عن العالَمِ الموصوفِ واتِّصافِه بهذا الوجود، فيزعمون أنْ لا وجودَ إلّا وجودُ اللهِ، فيُفهَم منه أنّ وجودَ العالَمِ عينُ وجودِ اللهِ.

= فـ«لفظُ المجاز كما يقابلُ الحقيقةَ كذلك يقابلُ الذّاتيَّ [أي: ما لم يكن وجودُه من ذاتِه، فما سوى اللهِ مجازٌ بهذا المعنى]، غير أنّ الذاتيَ لا يكونُ إلّا حقيقيًّا دائمًا، ولا يفارق الحقيقةَ قطُّ، فَمِلكُنا مِلكٌ مجازيٌّ، أي: حاصلٌ بالعطاء الإلهيِّ غيرُ نابعٍ من ذواتِنا، وليس معنى ذلك أنّه باطلٌ في الحقيقة ونفسِ الأمرِ، قال تعالى: ﴿فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ﴾ [يس: ٧١]»، فإذن مالُنا يُطلَق عليه المالُ على وجهِ الحقيقةِ من حيث إنّ له وجودًا واقعيًّا، ويُطلَق عليه المال مجازًا من حيث إنّه ليس وجودُه من ذاتِه، والمجازُ هنا ليس مقابلًا للحقيقة بل مقابلٌ للذاتيّ، فالمجازيُّ ما لم يكن وجودُه من نفسِه، والذاتيُّ ما له وجودٌ من ذاتِه، وهو الله تعالى. يُنظر: الفلسفة والإسلام للشيخ أحمد رضاخان الحنفي (ص٦٨).

(١) الصوفية: الصوفي عند أهل التصوف: هو فانٍ بنفسه باقٍ بالله تعالى، مستخلِصٌ من الطبائع، متصِلٌ بحقيقةِ الحقائق، قال الجُنيد رضي الله عنه: الصوفية هم القائمون مع الله بحيث لا يعلَم قيامَهم إلّا الله... وقال الشِّبلي رضي الله عنه: التصوُّفُ هو حفظُ حواسِّك ومراعاةُ أنفاسك. يُنظر: كشاف اصطلاحات الفنون (٢: ١١٠٢).

(٢) الفرق بين الإشراقيّين وصوفية الأعاجم وبين الصوفيّة الوجوديّة: أنّ الأوَّلَين سَلَبا الوجهَ الثالث والرابعَ، لكنَّ الصوفيّة الوجوديّةَ لم يَسلبا بل ذَهلا عنهما؛ لشدّةِ سُكرِهم لا يرون سواه حتى أنفسِهم.

وهذا هو الفناءُ المتعارفُ بين الصوفيّةِ، وهو مَبْنى شطحاتِهم، مثلُ قولِ سيِّدِنا المنصور [الحلاج] رضي اللهُ عنه: أنا الحقُّ، أنا اللهُ. و[مَبْنَى] قولِ سيِّدِنا أبي يزيدَ البسطاميِّ(١): سُبحاني، ما في جُبَّتي إلّا اللهُ. **فهُمْ وإنْ كانوا مخطِئين في ذلك، لكنْ لغلبةِ السُّكْرِ عليهم معذورون في ذلك.**

لكن قد يَخرجُ بعضُهم عن هذا الفناءِ ويَقع له الصَّحْوُ، فيَؤولُ عقيدتُه إلى عقيدةِ الصوفيّةِ المحقِّين، وكان سيِّدُنا أبو يزيدَ البُسطاميُّ من هذا القبيلِ.

وبعضُهُم لا يخرجُ عن هذا السُّكْرِ والفناءِ أصلًا، بل هم في أوَّلِ زمانِ وِلايتِهم إلى مَماتِهم سُكارَى، وهم الصوفيّةُ الوجوديّةُ، كسيِّدَيْنا المنصور ومحيِي الدينِ ابنِ عربيٍّ رضي الله عنهما، لا بمعنى أنّهم في مدّةِ عمْرِهم في مطالعةِ تجليّاتِ ذاتِه؛ فإنّه خارجٌ عن طوقِ البشَرِ، بل بمعنى أنّهم يبقى هذا الفناءُ الشهوديُّ في حافِظتِهم، فهُم في الفناء الشهوديِّ أوِ الفناء العلميِّ التعقليِّ، وغائبون عن غيرِ اللهِ في يَقظَتِهم ومنامِهم وصحَّتِهم ومرضِهم.

[توجيه مذهب الجبر بين المصنف والشارح]

«ومذهبُ الأشعريِّ داخلٌ في دائرةِ الجبْرِ في الحقيقةِ؛ إذْ لا اختيارَ عنده حقيقةً ولا تأثيرَ للقدرةِ الحادثةِ عنده»، وأنت خبيرٌ بأنّ ما قاله الأشعريُّ حقٌّ حقيقٌ بالقبولِ، بل لو لمْ يُؤَوَّلْ كلامُ المصنِّفِ بما أوِّلَ به كلامُه لكان هو باطلًا أيضًا لا أقربَ إلى الصواب.

---

(١) أبو يزيدَ البسطاميُّ: هو طيفورُ بنُ عيسى بنِ شروسانَ أبو يزيدَ البِسطاميُّ سلطانُ العارفين، والبِسطاميُّ بكسر الباء وسكون السين، وهي نسبةٌ إلى بِسطام؛ بلدةٍ في إيران قريبةٍ من شاهرُود، قال السُّلميُّ في تأريخ الصوفية: تُوفِّي أبو يزيدَ عن ثلاثٍ وسبعين سنةً، وله كلام، منه أنه قال: ما وجدتُ شيئًا أشدَّ عليَّ من العلم ومتابعتِه، ولولا اختلافُ العلماء لبَقيتُ حائرًا، تُوفِّي سنةَ (٢٧١هـ). يُنظر: سِيَرُ أعلامِ النبلاء (١٣: ٨٦)، حلية الأولياء (١٠: ٣٣)، هديّةُ العارفين (١: ٤٣٤).

«إلّا أنّ الفعلَ الاختياريَّ عند الجبريّةِ لا يُنسَبُ إلى» العبدِ «الفاعلِ حقيقةً» بل يُنسَبُ إليه مجازًا، فمَعنى: هَبَطَ زيدٌ، ومعنى: هَبَط الحجرُ واحدٌ؛ إذْ كلٌّ بمعنى أوجَد اللهُ فيه الهبوطَ بلا قدرةٍ وإرادةٍ له «وعند الأشعريِّ يُنسَبُ إلى الفاعلِ حقيقةً وإنْ لم يكنِ الاختيارُ ثابتًا له حقيقةً».

وحاصلُه: أنّ نِسبةَ الفعلِ إلى الفاعلِ إنْ لم يكنْ فيه قدرةٌ أصلًا كالجمادِ فهي مجازيّةٌ، كما هو رأيُ الجبريّةِ في العبدِ أيضًا، أو كانتْ فيه [قدرةٌ] فحقيقيّةٌ، كما هو رأيُ غيرِ الجبريّةِ، سواء كانتِ القدرةُ مؤثِّرةً مستقلّةً كما هو رأيُ المعتزلةِ، أو مؤثِّرةً ناقصةً، كما هو رأيُ المصنِّف وغيرِه [كالإمامَين الإسفراييني والباقلاني]، أو لا مؤثِّرةٌ، كما هو رأيُ الأشعريِّ، وهذا معنى قولِه [السابق]: «إلّا أنّ الفعلَ يُنسَب إلى قدرةِ العبدِ حقيقةً»، أي: إلى العبدِ باعتبارِ وجودِ القدرةِ فيه «سواءٌ كان القدرةُ مؤثِّرةً ولو» تأثيرًا «في الجملة»، أي: في الإجمال، أي: تأثيرًا مجمَلًا، وهو صادقٌ بكونه مستقِلًّا كرأيِ المعتزلةِ، أو ناقصًا كرأيِ المصنِّفِ.

«فما هو عند غيرِ الأشعريِّ من أهلِ السُّنّةِ» ناظرٌ إلى [المؤثِّرِ] الناقصِ فقط «أو» لا مؤثِّرةً أصلًا بل «مدارًا محضًا [أي: مَحلًّا للإرادةِ والقدرةِ بلا تأثيرٍ لمانعٍ، هو حصرُ الخالقيّة له تعالى] كما هو مذهبُه» أي: الأشعريِّ «وبهذا الفرقِ يتميَّزُ مذهبُ أهلِ الحقِّ» الأشعريِّ وغيرِه «عن مذهبِ أهلِ الباطلِ» الجبريّةِ والمعتزلةِ.

قال المصنِّفُ قُدِّس سِرُّه: «ونفيُ الفعلِ عن الفاعلِ حقيقةً وإثباتُه له مجازًا ـ كما هو مذهبُ الجبريّةِ ـ كفرٌ محضٌ وإنكارٌ للضرورةِ».

أقولُ: كونُه إنكارًا للضرورةِ وجهلًا بيّنًا ظاهرٌ، وأمّا كونُ مجرّدِ هذا القَدْرِ كفرًا فمحلُّ تأمُّلٍ؛ لأنّ بطلانَ الجبرِ ليس مُجْمَعًا عليه ضروريًّا من الدِّينِ أو

مشهورًا فيه، وإنما يُحكَمُ بكفرِ الجبريّةِ إذا عُلِم أنّهم يقولون: لا يُثابُ العبدُ ولا يُعاقَبُ، وإنّ الكفرةَ معذورون؛ فإنّه خلافُ المُجمَعِ عليه الضروريِّ من الدِّينِ، فلعلَّ مرادَه قُدِّس سِرُّه، أنّه مع رعايةِ هذا القولِ معه كفرٌ [أي: إذا صرَّحوا بلوازمِ قولهم معتقدين بها لا بمجرَّد القول بالجبر]. وعلى الأوَّلِ قولُ بعضٍ وجَريتُ عليه في مواضعَ: إنّه ليس كفرًا، أي: مجرَّدُ القولِ بالجبر، وعلى الثاني يُحمَلُ قولُ المصنِّفِ، كما يدلُّ قولُه الآتي.

[عود لتوجيه قول الإمام الأشعري لدى المصنف]

«قال صاحبُ التمهيدِ» غرضُه قُدِّس سِرُّه من هذا النقْلِ الإشارةُ إلى أنّ ما ذَكره كما دلَّ عليه العقلُ والدليلُ، كذلك صرَّح أئمةُ الماتريديّةِ به: «ومِن الجبريّةِ مَن قال بأنّ الفعلَ من العبدِ ظاهرًا ومجازًا، أمّا في الحقيقةِ فلا استطاعةَ له، والعبدُ كالشجرِ إذا حَرَّكتْها الريحُ تحرَّكتْ، فكذلك العبدُ مجبورٌ كالشجر» الظاهرُ أنّ هذا قولُ جميعِ الجبريّةِ، فكان حقُّ العبارةِ: والجبريّةُ قالوا، كما هو آتٍ في عبارةٍ أخرى منقولةٍ من صاحبِ «التمهيدِ»، إلّا أنْ يُقالَ: أدخَلَ الأشعريّةَ بحسبِ زعمِه في الجبريّةِ، لكن لا يقولُ بكونِ الفعلِ منه مجازًا كما سيُصرِّح به: «وهذا كفرٌ» بالتأويلِ السابقِ [أي: مع الاعتقاد بلازم قولِهم]، «ومَن اعتقد هذا لَيَصيرُ كافرًا».

«وقال» أي: صاحبُ «التمهيدِ» أيضًا «في مذهبِ الجبريّةِ قولهم» هكذا في النسخةِ التي بأيدينا، ولعلَّه بالجرِّ [قولِهم] بدلٌ من مذهبِ الجبريّةِ أو [بدلٌ من] قولِه الآتي، وهذا من النُّسّاخِ، وهو ليس في الأصلِ، وعليه (قولُهم) مبتدأٌ و(كفرٌ) خبرُه «أنْ ليس للعباد أفعالٌ على الحقيقةِ؛ لا في الخيرِ ولا في الشَّرِّ، وما يَفعلُه العبدُ فالفاعلُ هو اللهُ، وهذا كفرٌ».

«فإنْ قلتَ» لعلَّ هذا إلى قولِه، وهذا هو النهايةُ في تصحيحِ مذهبِ الأشعريِّ من كلامِ صاحبِ «التمهيدِ» لا من كلامِ المصنِّفِ، وإلّا كان تكرارًا: «إذا لم يكنْ لقدرةِ العبدِ تأثيرٌ في الأفعالِ ولم يكن اختيارٌ حقيقةً، فما معنى» نافيةٌ أو استفهامُ إنكارٍ [أي: لا مَعنى] «لنسبةِ الأفعالِ إلى العبادِ حقيقةً عند الأشعريِّ[1]؟ قلتُ: إنَّ القدرةَ وإنْ لم يكنْ لها تأثيرٌ» حقيقيٌّ «في الأفعال»

---

(١) بيّـن الشيخُ مولانا خالد النقشبندي قُدِّس سِرُّه في رسالةِ الإيمان والإسلام (ص٦٤) الفرقَ الدقيقَ بين الإرادةِ والرضا والاختيارِ والقدرةِ، وبيَّن أنّ الاختيار ليس لازمًا للخلق، فيقول: «**القدرة معناها**: القدرةُ على فعلِ الشيءِ وعدمِه، وأما المشيئةُ لفعلِ شيءٍ وعدمِه فهي **الإرادةُ**، وأما قبولُ الشيءِ وعدمُ رفضِه فهو **الرضا والقَبول**.

والخلق: هو اجتماعُ الإرادةِ والقدرةِ **بشرطِ تأثيرِهما** في حدوثِ الشيء، وإذا اجتَمعا **بدون التأثيرِ** يُقال له: **كسبٌ، ولو لم يُشتَرط التأثيرُ وعدمُه** يُسمَّى عندئذٍ **الاختيار**، ولا يَلزم أن يكونَ كلُّ صاحبِ الاختيارِ خالقًا، وكذلك لا يلزم الرضا من كلِّ المراد، ويمكن وجودُ الاختيار والكسبِ معًا، وكذلك يمكن وجودُ الاختيارِ مع الخلقِ؛ ولهذا يُقال للهِ ـ عزَّ وجلَّ: خالقٌ ومختارٌ، ويُقال للعبدِ: كاسبٌ ومختارٌ أيضًا».

ثم قال قُدِّس سرُّه: «وفرقةُ المعتزلةِ **تحيَّرت بسبب عدم رؤيتِها الفرقَ بين الإرادةِ والرضا**، وقالت: إنّ الإنسانَ خالقُ ما يُريدُ، وأنكرتِ القضاء والقدر... والظنُّ بأنّ الإنسانَ خالقُ ما يريد ـ كما قالت فرقةُ المعتزلة أو المسمّاةُ بـالقدريّة ـ إنكارُ قولِ اللهِ تعالى، وهو: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦]، وكذلك يكـون الناسُ بهذا الإنكـارِ شـركاءَ للهِ عـزَّ وجلَّ فـي الخلق» إشارةً إلى لازمِ مذهبهم ومخالفتِه لِما عُلِم من الدينِ خفيًّا، أي: معلومًا خاصًّا بالعلماء لا ضروريًّا ولا مشهورًا بين العامّةِ، كما مرَّ.

«وفرقةُ الجبريّة قد ضلَّت تمامًا **ولم يَفهَموا وجودَ الاختيارِ بدون الخلقِ**، وشبَّهوا الإنسانَ بالحجر والحطَبِ ظنًّا منهم أنّ الإنسانَ ليس عنده اختيارٌ... وهذا الموقفُ منهم يُعتبَر أن لا حاجةَ إلى أوامر اللهِ ونواهيه جلَّ جلالُه» إشارةً إلى لازمِ مذهبِهم؛ فلا يُحكم بكفرِهم بلازمِ مذهبِهم حتّى يصرّحوا به، كما قال الشارحُ سابقًا: «وإنما يُحكَمُ بكفرِ الجبريّةِ إذا عُلِم أنّهم يقولون: لا يُثابُ العبدُ ولا يُعاقبُ، وإنّ الكفرةَ معذورون؛ فإنّه خلافُ المُجمَعِ عليه الضروريّ من الدّينِ». =

كما ظنَّه المصنِّفُ وغيرُه من كلامِ الأشعريِّ «إلّا أنّه سبحانه جعَله مدارًا لوجودِ الأفعال»، بمعنى أنّه جَرى عادتُهُ بأنّه إذا خَلَق القدرةَ فيه خَلق الفعلَ، وإلّا فلا، مع أنّ له أنْ يوجِد كُلًّا بدونِ الآخَر كما أوضحناه بناءً على الأصلين المارَّين[1].

وهذا معنى قولِه: «بأنْ يَخلقَ اللهُ» تصويرٌ وتبيينٌ للمداريّةِ «الأفعالَ عَقِب صرْفِ قدرَتِهم» وتوجُّهِ إرادتِهم «إلى أفعالِهم»، فإنْ صَرفوهما خلَق الأفعالَ، وإلّا فلا، لكنْ لا لاحتياجِ اللهِ إلى ذلك، بل «بطريقِ جرْيِ العادةِ، وكان القدرةُ علّةً عاديّةً لوجودِ الأفعالِ» عطفٌ على قولِه: «يَخلُقَ اللهُ» وتفسيرٌ له.

فإذا كان الأمرُ كذلك «فيكون للقدرةِ مدخلٌ في صدورِ الأفعالِ» لكنْ «عادةً» لا إعدادًا وحاجةً أو إجبارًا؛ وذلك «لأنّها»، أي: الأفعال «لم تُوجَدْ بدونِها» أي: القدرةِ الحادثةِ «عادةً» تصريحٌ بما أفهمه قولُه السابقُ: «وإنْ لم يكنْ بها»، أي: في القدرةِ الحادثةِ «تأثيرٌ» على ما فَهِموه من كلامِ الأشعريِّ «فباعتبار العلّةِ العاديةِ يُنسَب إلى العباد أفعالُهم حقيقةً» بخلافِ الجبريّةِ؛ إذْ لا قدرةَ عندهم للعباد أصلًا.

«هذا هو النهايةُ في تصحيحِ مذهبِ الأشعريِّ» أي: هذا غايةُ ما يُوجَّهُ كلامُه الظاهرُ في الجبرِ، وقد علِمتَ مِنّا توجيهاتٍ ثلاثًا[2] لكلامِه، كلٌّ منها حقٌّ مطابقٌ

= وقال العلّامة البالكي حول شناعةِ قولِ المعتزلة: «فقولُ المعتزلة بأنّ إيمانَ الكافر وطاعةَ الفاسقِ مراداتٌ لله تعالى غيرُ واقعَين؛ فكفرُ الأوّل وفِسقُ الثاني واقعانِ غيرُ مرادَين له تعالى مستلزمٌ لكونِ أكثرِ ما يقع في ملكِهِ غيرَ مرادٍ له، و[مستلزمٌ لـ] كونِ الله القويِّ الغنيِّ من كلِّ وجهٍ مغلوبًا أسيرًا تحت يدِ عبدِه الضعيفِ الفقيرِ!». الألطاف الإلهيّة (٢: ٣٥٧-٣٥٨).

(١) الأوّل: استنادُ كلِّ شيءٍ إلى اللهِ ابتداءً بلا وسائلَ إعداديّة غيرِ صفاته. والثاني: اللهُ فاعلٌ مختارٌ. ومنشأ الخلاف بين أهل السنة وغيرهم من الحكماء أو المعتزلة راجعٌ إلى هذَين الأصلَين جمعًا أو تفريقًا.

(٢) بل أربعًا، كما في الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٣٣٢-٣٣٣) في توجيهِ قولِ=

للواقع. إلى هنا كلامُ صاحبِ «التمهيدِ»؛ فإنْ كان قولُه: «والكلامُ بعدُ محلُّ تأمُّلٍ» من كلامِ المصنِّفِ فهو تأكيدٌ لقولِه السابقِ، وهو مائلٌ إلى الجبرِ... إلخ، وإنْ كان من كلامِ صاحبِ «التمهيدِ»، فهذا القولُ السابقُ وجهُ كونِـه محلَّ التأمُّلِ.

[خلاصة القضاء والقدر لدى أهل السنة بين الأزلية والحدوث]

ثُمَّ لَمّا كان مسألةُ القضاءِ والقَدَرِ مَبنيّةً على مسألةِ خلْقِ أفعالِ العبادِ ذَكَر المَبني عليها أوَّلًا ثُمَّ المبْني ثانيًا، فقال: «اعْلَم أنّ أهلَ السنّةِ» بالمعنى العامِّ

= إمام أهلِ السنة الشيخ الأشعريِّ رضي الله عنه، فيقول رحمةُ اللهِ عليه:
«إنّ الكسبَ مَحليّة العبدِ لقدرته وإرادتِه، وبهذا علِمتَ صِحّةَ قولِ الأشعريِّ، ويَندَفع ما قيل عليه: إنّه جبرٌ متوسِّطٌ بأمور:
الأوّلُ: أنّـه قائلٌ بأنّ العبدَ علّةٌ قابلةٌ لقدرَتِـهِ؛ فلولا العبدُ لم يَحصُل قدرتُه، ولولا قدرتُهُ لم يُوجِدِ اللهُ أثرَها.
الثاني: يقول: إنّ قدرةَ العبدِ من شأنِها التأثيرُ ـ لولا مانعُ حصرِ الخالقيّةِ فيه تعالى ـ فكما أنّه إذا كان شخصٌ على شَفا جِدارٍ وأراد أن يَهبِطَ وهيَّأ أسبابَ الهبوطِ بحيث لو لم يُعاونه أحدٌ لَـهَبَط بنفسِهِ، فأخَذَه أحدٌ وأهبَطَه حسبما أراده بلا مقاساةِ شدائدَ؛ يُقال: إنّه عاوَنه وساعَده، ولا يُقال: أجبَـرَه، بل يَمتَنُّ منه الهابطُ، كذلك إذا أراد العبدُ فعلًا وهيَّأ أسبابَه، خلَق اللهُ له قدرةً من شأنِها أن يُوجِدَ بها مرادَهُ بلا حاجةٍ إلى معاونٍ، وبهذا يَتحقَّقُ المدحُ والذَّمُّ، والثوابُ والعقابُ، والتكليفُ، فإذا أراد توجّه قُدْرته إلى المرادِ ـ تَـكبَّر اللهُ وتعالى مِن أن يُشرِكَه أحدٌ في إيجادِ شيءٍ ـ فيَخلقُهُ له حسب ما أراده، فيُقال: إنّ اللهَ عاونَه وساعده، لا: إنّه أجبَـرهُ.
الثالثُ: أنه مَـرَّ أنّ حقيقةَ العالَمِ عدمٌ مَبدأٌ لِعَدَماتٍ، فالخيرُ والحسناتُ موهبةٌ منه تعالى، والشرُّ مخلوقٌ له حسب مقتضَى طبعِهِ كما نُحقِّقُه.
الرابعُ: أنّه أراد التفويضَ؛ حيث قال: أعبِّـرُ عن الكسبِ بأنّ العبدَ محلٌّ للقدرةِ والإرادةِ، وليس كالجمادِ، ولا أزيدُ على ذلك، وهذا قدرٌ مشتَـرَكٌ بين جميعِ المذاهبِ المذكورةِ والاحتمالاتِ [والخلافُ بين التأثيرِ وعدمِه]. وقد يُجمع بين أقوالِ أهلِ السُنةِ بأنّ مَن أثبَت التأثيرَ لقدرةِ العبدِ ـ كالأستاذِ [أبي إسحاق الإسفراييني] والباقلانيّ والماتريديّةِ ـ أراد التأثيرَ بالقوّة، ومَن نفاه ـ كالأشعريّ ـ أراد التأثيرَ بالفعلِ كما في مسألةِ الهابطِ».

الشاملِ للسلفِ والأشاعرةِ والماتريديّةِ سلَفِهم وخلفِهم «آمنوا بالقدَر» أي: بتعلُّقِ إرادةِ اللهِ تعالى وقدْرتِـه تعلُّقًا معنويًّا أزليًّا ومنجَّزًا حادثًا عند الأشاعرةِ، وكِلا تعلُّقِ الإرادةِ ومعنويِّ القُدرةِ وتنجيزيِّ التكوين عند الماتريديّةِ بكلِّ شيءٍ سواء أفعالًا اختياريّةً أو غيرَها.

«وقالوا بأنّ القَدَرَ» المرادَ به ما توجَّهَ إليه القَدَرُ بالمعنى الأوَّل [أي: تعلُّقِ الإرادةِ والقدرة المَعنويَّتَيْن]، ولذا أظهَره [ولمْ يُضمِرْه].

والحاصلُ: أنّهم قالوا بأنّ العالَمَ «كلَّه خيرَه وشرَّه وحلْوَه ومُرَّه» أي: حُسْنَه وقُبحَه مخلوقٌ صادرٌ «من اللهِ سبحانه»، ويدلُّ على إرادةِ ما ذُكِر قولُه: «خيرَه وشرَّه»؛ لأنّ القدَر بالمعنى الأوّلِ كلُّه خيرٌ، إلّا أنْ يُرادَ الشَّريّةَ بحسبِ الأثرِ مجازًا.

وإنّما تفرَّعَ هذا القولُ من الإيمان بالقَدر «لأنّ معنى القَدَر هو الإحداثُ والإيجادُ»، إنْ أُريد ظاهرُه كان القَدَرُ عنده مجرَّدَ تنجيزيِّ التكوينِ؛ فإنّ الإحداثَ والإيجادَ عينُ تعلُّقِ التكوين عند الماتريديّةِ، وإنْ دُقِّقَ النظرُ عُلِم أنّه لا يحصلُ إلّا بعد تعلُّقَيِ الإرادةِ [التعليقيِّ والتنجيزيِّ] ومعنويِّ القُدْرةِ.

«ومعلومٌ» من الأدلّةِ المذكورةِ في المُطوَّلاتِ «أنْ ليس بمُحْدِثٍ ولا مُوجِدٍ لشيءٍ» أصلًا «إلّا اللهُ»، فيحصلُ دليلٌ هكذا:

العالَمُ كلُّه لحدوثِه وإمكانِه يحتاجُ إلى مُحدِثٍ، والْمُحدِثُ هو اللهُ، [يُنتِج]: فالعالَمُ يحتاج إلى اللهِ في الإحداثِ، وكلُّ ما يحتاجُ إلى شيءٍ في الإحداثِ فهو منه، فالعالَمُ كلُّه من اللهِ.

ثُمَّ أشار إلى دليلَين لانحصارِ المُحدِثِ في اللهِ، فقال: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ فَٱعۡبُدُوهُ﴾ [الأنعام: ١٠٢].

حاصلُ الدليلِ الأوَّل: أنّ قولَه: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ يَعُمُّ العالَمَ كلَّه، سواء أفعالَ العبادِ أو غيرَها؛ لأنّ جميعَ ذلك شيءٌ، وتخصيصُ الشيءِ بغير الأفعال الاختياريّةِ ـ كما يزعُمُه المعتزلةُ ـ مردودٌ كما سنُفصِّلُه.

[وحاصلُ الدليل] الثاني: أنّ اللهَ رتَّب الخالقيّةَ على وحدتِه وكونِه معبودًا بحقٍّ، فينقدحُ قياسان:

اللهُ معبودٌ، وكلُّ معبودٍ خالقُ كلِّ شيءٍ، فاللهُ خالقُ كلِّ شيءٍ. العبدُ ليس بمعبودٍ وِفاقًا، والخالقُ معبودٌ، فالعبدُ ليس بخالقٍ[1].

[مذهب الاعتزال بين المصنف والشارح]

[والمعتزلةُ والقدريّةُ] تفسيرٌ للمعتزلةِ[2]، وإشارةٌ إلى أنّ المعتزلةَ هم المُرادُ

---

(١) فالقياس الأول من الشكلِ الأوَّل؛ لأنّ الحدَّ الوسطَ المكرَّر (معبود) محمولٌ في الصغرى وموضوعٌ في الكبرى، وهذا من شرطِ الشكلِ الأوَّل، لكن القياسَ الثاني من الشكلِ الثاني؛ لأنّ الحدَّ الوسطَ المكرَّر (معبود) محمولٌ في الصغرى والكبرى، وهذا من شرطِ الشكلِ الثاني.

(٢) من العلماء مَن يُفرِّق بين القدريّة والمعتزلة بالأولَى منسوبة إلى مَعبَد الجهنيِّ البصريِّ الّذي قُتِل سنة (٨٠هـ)، وكان أوّلَ مَن قال بإنكارِ علمِ اللهِ الأزليِّ بالمقدَّراتِ، فهو وأتباعُه قالوا: لا قدَرَ، والأمرُ أُنُفٌ، أي: والقدرُ حاليٌّ لا علمَ به مسبَقًا، واشتَهر هو ومَن تَبعَه بـالقدريّة.
ووجهُ نسبَتِهم إلى القدرِ مع تكذيبِهم به أنّهم حين نفَوه عن الباري جلَّ وعلا، أثبَتوه لأنفسِهم، فقالوا: إنّ الإنسانَ هو الذي يُقدِّر أعمالَ نفسِه بعلمِه، ويَتوجَّه إليها بإرادتِه ويُنفِّذها بقدرته، واللهُ تعالى لا يَعلمها إلّا بعد وقوعِها فضلًا عن أن يكونَ لإرادتِه أو لقدرتِه مَدخلٌ في إحداثها. وهؤلاء كفّارٌ بلا خلافٍ؛ لأنّ قولَهم مخالفٌ للنصوصِ القطعيةِ الدالّةِ على إحاطةِ علـمِ اللهِ بالأشياء أزلًا، ومخالفٌ للإجمـاعِ الضروريّ حول علم اللهِ بالأشياء.
لكن قد نشَأت بعد الفرقةِ السابقةِ فرقةٌ أخرَى اشتَهروا باسمِ (القدرية) أيضًا، ولكنّهم أقلُّ غلوًّا من سلَفِهم (القدريةِ)، وهؤلاءِ هُمُ (المعتزلةُ) الذين اعتَـرفوا بعلمِ اللهِ بالأشياءِ أزلًا، وتكلَّموا في (الإرادة) و(الإيجاد، أي: القدرة) على وفقِ العلم، فقالوا: إنه سبحانه قدَّرَ=

بالقدريّةِ في قوله ﷺ: «لُعِنَتِ القَدَرِيّةُ عَلَى لِسانِ سَبْعِينَ نَبيًّا»[1]، وقولِه: «القَدَرِيّةُ مَجُوسُ هَذِهِ الأمّةِ»[2]، ومَن أراد تحقيقَ ذلك فعليه بمطالعةِ المطوَّلات.

«أنكروا» في أفعالِ العبادِ الاختياريّةِ، وأمّا في غيرِها فهم قائلون بالقضاء والقَدَرِ «القضاءَ» أي: تعلُّقَ إرادةِ اللهِ بالأفعالِ الاختياريّةِ «والقدَرَ» أي: تعلُّقَ قدرتِه تعالى وتكوينَه بهما، وقالوا: إنّ كلَّ ما يَستدِلُّ به أهلُ السنّةِ ـ كالدليلَين المارَّين وغيرِهما مما هو مذكورٌ في المطوَّلات ـ معارَضٌ بدلائلَ عقليّةٍ ونقليّةٍ، فوجب تخصيصُها بها جمعًا بين الأدلّةِ[3].

= الأشياءَ كلَّها أزلًا، أي: أحاط علمًا بما سيقع منها وما لا يقع، سواء منها ما كان من أفعاله أو من أفعالِ العبادِ خيرِها وشرِّها، ثم إنّه تعالى يُريد أفعالَ نفسِه ويخلُقها على وفقِ ما عَلِم.
أمّا أفعالُ العبادِ الاختياريةُ فهو يعلم ما سيفعلونه من خيرٍ أو شرٍّ، لكن لا يريد وقوعَها ولا عدمَ وقوعِها، ولا يَخلق شيئًا منها بقدرتِه، سواءٌ في ذلك خيرُها وشرُّها، بل فوّض الأمرَ فيها إلى العباد يفعلون منها ما يشاؤون بقدرتهم المستقلّة.
يُنظر: المختار من كنوز السنة (ص٢٢٧-٢٢٩)، المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد والمذاهب الفقهية للشيخ محمد أبو زهرة (ص١١٠-١١١).

(١) تمامُ الحديث: «لُعِنَتِ القَدَرِيّةُ عَلَى لِسانِ سَبعِينَ نَبيًّا، مِنهُم نَبيُّنا مُحَمَّدٌ ﷺ، وَإذا كانَ يَومُ القِيامةِ وَجَمعَ اللهُ النّاسَ في صَعِيدٍ واحِدٍ نادَى مُنادٍ يُسمِعُ الأوَّلِينَ والآخِرِينَ: أينَ خُصَماءُ اللهِ؟ فَيَقُومُ القَدَرِيّةُ». المعجم الأوسط للطبراني، بابُ مَن اسمُه محمد، برقم (٧١٦٢) (٧: ١٦٢).

(٢) المستدرك على الصحيحين للإمام الحاكم، باب: وأما حديث مسعر، برقم (٢٨٦) (١: ١٥٩)، وقال: «هذا حديثٌ صحيحٌ على شرطِ الشَّيخَين، إن صَحَّ سماعُ أبي حازم، منِ ابن عُمرَ ولم يُخرّجاه».

(٣) قال الشارح في الدرر الجلاليّة وشرحها (٢: ٣٣٦): «... فالدليلُ القاطعُ في مسألةِ أفعالِ العبادِ الاختياريّة أمران:
الأوّل: هو الأدلّةُ السمعيّةُ من الكتاب والسنةِ، التي لكثرتِها ووضوحِ دلالتِها وعدمِ معارَضةِ قاطعٍ لها لا تَقبلُ التأويلَ. والثاني: الإجماعُ»، لكنه إجماع خفيٌّ فليس ضروريًّا ولا مشهورًا؛ لذا لا يُحكَم بكفرِ منكريه كما سيأتي. =

والجوابُ إجمالًا: أنّ كلًّا من تلك الدلائلِ شُبْهةٌ باطلةٌ خارقةٌ لإجماع السَّلَفِ قبلَ ظهورِ أهلِ البِدَعِ على أنْ لا خالقَ لشيءٍ سوى اللهِ، فلا عِبرةَ بها(١)، وقدْ ذَكرْنا جوابَ كلِّ شُبهةٍ منها مفصَّلًا في «الدُّرَرِ الجلاليّةِ» بما لا مزيدَ على حُسنِه وتقريرِه(٢).

= ثم أجاب الشارحُ المعتزلةَ ومَن تَبِعَهم حول الجمع المعكوس بقولِه: «فإن قالوا: فنحن نَجمع أيضًا؛ إذ وَردت نُصوصٌ تدلُّ على خالقيّةِ اللهِ لكلِّ شيءٍ، ونصوصٌ تدلُّ على كونِ العبد خالقًا لأفعالِه، فهي متعارضةٌ وفاقًا، فنحنُ نجمع بتخصيصِ الأوَّل [أي: بتخصيصِ الآياتِ التي تَحصُرُ الخلقَ في اللهِ نحو: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الرعد: ١٦]] بغيرِ الأفعال الاختياريّة، وأنتم تَجمَعون بتأويلِ الثانيةِ [أي: بتأويلِ الآياتِ التي تَنسُبُ الخلق ظاهرًا إلى العبد، مثل: ﴿وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مَا تَصۡنَعُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٥]].

قلنا: الجمعُ الذي نقول به متعيِّنٌ [ووَجيهٌ]؛ لأنه جمعٌ بما لا يُنافي جلالَ اللهِ؛ فإنّ جلالَه يَقتضِي أن لا يُشارِكَه أحدٌ في الخالقيّةِ، كوجوبِ الوجودِ والمعبوديّة؛ [لأنها مَعانٍ متلازمةٌ]، وجمعٌ بما لا ينافي براهينَ حصرِ الخالقيّةِ؛ إذ ظاهرُها أن تَبقَى على العمومِ» [بخلافِ جمعكم المنافي جلالَ اللهِ وينافي براهينَ حصرِ الخالقيّةِ فيه تعالى الملازمةِ للعبوديّةِ ووجوبِ الوجود، كما يقول]:

«وجمعُكم باطلٌ؛ إذِ الجمعُ بتخصيصِ مثلِ قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ بغيرِ الأفعالِ الاختياريّةِ ينافيه جلالُ الله؛ لأنه إشراكٌ مع أنّ قولَه تعالى: ﴿وَمَا رَمَيۡتَ إِذۡ رَمَيۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: ١٧] يَحسِمُ مادةَ الشُّبهةِ بالكليّة؛ [إذِ الآية صريحةٌ في نسبةِ الرمي إلى اللهِ مع صُدورِه من الرسول ﷺ ظاهرًا، وكذا الآياتُ التي انتُسِب فيها الفعلُ إلى العبد منسوبٌ إلى اللهِ خلقًا].

على أنه لو تمّت دلائلُهم فلا تدلُّ إلّا على أنّ للعبدِ فيها دخلًا بالتأثير ولو بالقوّة، ونحنُ لا ننكرُه». الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٣٤٤-٣٤٥).

(١) فعلى رأيِ المعتزلة القائلين بأنّ الأفعالَ الاختياريّةَ تدخلُ في مخلوقاتِ العباد، فيكون جوابُ ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٩٥] بالإيجابِ، أي: الجواب يكون بـ«بلى» والعياذُ باللهِ! بلَى هناك ألوفٌ مؤلَّفة خالقون غير الله تعالى.

(٢) يُنظر: الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (ص٣٢٠-٣٥٩).

«وزَعموا أنّ أفعالَ العبادِ حاصلةٌ بقدرةِ العبدِ» لا دخْلَ فيها للهِ إلّا بأنْ أوجَد اللهُ ذاتَ العبدِ وصفاتِه وآلاتِه، كما فصَّلناه سابقًا، وذَكروا على ذلك الزعمِ شُبُهًا واهيةً؛ منها:

أنّهم «قالوا: لو قضَى اللهُ سبحانه الشَّرَّ» من العباد ـ كالكفرِ والفسقِ ـ لَكان هذا الشرُّ واجبَ الوقوعِ؛ لعدمِ إمكانِ تخلُّفِ مَقضِيِّ اللهِ عن قضائِه وفاقًا، ولو كان كذلك لَكان العبدُ مجبورًا في الشرِّ، ولو كان مجبورًا فيه «ثُمَّ يُعذِّبُهم على ذلك» الشرِّ «فهو جَورٌ منه تعالى» يُنتِج: لو قضَى اللهُ الشرَّ ثمَّ يُعذِّبُهم على ذلك كان جَورًا منه تعالى، لكنَّ الجَورَ من اللهِ باطلٌ، فقضاءُ اللهِ الشرَّ باطلٌ.

فحاصلُ دليلِهم قياسٌ مركَّبٌ من استثنائيٍّ غيرِ مستقيمٍ[1]، واقترانيٍّ شرطيٍّ[2] هو دليلُ شرطيّةِ الاستثنائيِّ.

فالجواب: أنّ هذا مخالفٌ للإجماعِ، فلا يُعتدُّ به، وقد يُجابُ مفصَّلًا بأنّكم إنْ أردتُم أنّه واجبُ الوقوعِ في ذاتِه بلا اختيارِ اللهِ أوِ العبْدِ أو باختيارٍ من اللهِ دون اختيارِ العبدِ مَنعْنا الصغرى[3]؛ لأنّ قضاءَ الشرِّ باختياره التابعِ لاختيارِ العبدِ، كما فصَّلتُه آنفًا في شرْحِ قولِ المصنِّفِ، وإنْ أردتمْ أنّه واجبُ الوقوعِ باختيار اللهِ التابعِ لاختيار العبدِ منَعْنا الكُبرى.

وعلى كلٍّ يُمنَع شرطيّةُ الاستثنائيِّ[4] على أنّ العالَمَ كلَّه مملوكُ اللهِ، فلا يُوصَفُ بظُلمٍ وجَورٍ كما أوضحناه سابقًا.

---

(١) والاستثنائي هو: لو قضَى اللهُ الشرَّ ثمَّ يُعذِّبُهم على ذلك كان جَورًا منه تعالى، لكنَّ الجَورَ من اللهِ باطلٌ، فالنتيجة: قضاءُ اللهِ الشرَّ باطلٌ.

(٢) الشرطي الاقتراني هو: لو قضَى اللهُ الشرَّ لَكان جورًا، والجَورُ من اللهِ باطلٌ، فقضاءُ اللهِ الشرَّ باطلٌ.

(٣) أي: يُمنَع قولُهم: ولو كان مجبورًا فيه «ثُمَّ يُعذِّبُهم على ذلك» الشرّ «فهو جَورٌ منه تعالى».

(٤) أي: قولُهم: «لو قضَى اللهُ سبحانه الشَّرَّ من العباد ـ كالكفرِ والفسقِ ـ لَكان هذا الشرُّ واجبَ=

وما ذكَرْنا معنى قولِه قُدِّس سِرُّه: «وهذا» الاستدلالُ «جهلٌ منهم»؛ لأنّه إنّما يَـتِمُّ إذا سُلِبَ قضاءُ قدرةِ العبدِ، وليس كذلك؛ «لأنّ القضاءَ لا يَسلُبُ القدْرةَ والاختيارَ عن العبدِ؛ لأنّه قضَى» أي: تعلَّقتْ إرادتُه وقدرتُه أزلًا وحادثًا تبعًا لإرادةِ العبدِ وقدرتِـه فيما لا يزال، مثلًا: عَلِم اللهُ في الأزلِ أنّ زيدًا إذا وجد بصفاتِهِ كان قادرًا على الزنا وتَرْكِه، وأنّه باختيارِه يفعلُه أو يَترُكُه، فحينئذٍ «قضَى بأنّ العبدَ يفعلُه» أي: الشيءَ «أو يترُكُه باختياره» قيدُ كلٍّ من الفعلِ والتركِ، فاختيارُ اللهِ وقضاؤه تابعٌ لاختيارِ العبدِ، فلا جبْرَ، وإنّما الجبرُ لو أراد اللهُ أنْ يُوجِدَ الزنا من العبدِ بلا توجُّهِ قدرتِه وإرادتِه إليه، فما ذَكَره قُدِّس سِرُّه منعٌ للشرطيّةِ بمنعِ صغرى دليلِـها أو كُبراه.

[مجادلة مع المعتزلة وإلزامهم بمسلماتهم]

ثُمَّ لَمّا زَعم المعتـزلةُ أنّ على كلِّ تقديرٍ يتحقَّقُ وجوبُ فعْلِ العبدِ؛ إذْ قضاءُ اللهِ والوجوبُ ينافي الاختيارَ، بيَّنَ ذلك مـع جوابِـه بقولِه: «غايةُ ما فـي البابِ» أي: نهايةُ منشأِ غلطِهم في بابِ قضاءِ اللهِ في فعْلِ العبدِ «أنّه» أي: فعْلُ العبد «يجبُ بالاختيارِ» بداهةَ أنّه لو لم يَـتِمَّ اختيارُ اللهِ مع جميعِ الشرائطِ يمتنعُ تحقُّقُ فعْلِ العبدِ لامتناعِ وجودِ المعلول بدون علّةٍ تامّةٍ، ولو تَمَّ يجبُ وجودُ المعلولِ لامتناعِ تخلُّفِ المعلولِ عن علّةٍ تامّةٍ بداهةً وإجماعًا.

«وهو» أي: ولكنْ هذا الوجوبُ «محقِّقٌ للاختيار» ومثبِتٌ له؛ إذِ الاختيارُ من جملةِ شرائطِه وعِلَلِه «لا منافٍ له»، على أنّه لو تَمَّ هذا فهو جارٍ فيما إذا كان العبدُ خالقًا أيضًا؛ لأنّا نقول: لو قضَى العبدُ فعْلَه فإمّا أنْ يَـتِمَّ شرائطُ عِلَلِه فيجبُ،

= الوقوعِ؛ لعدمِ إمكانِ تخلُّفِ مَقضِيِّ اللهِ عن قضائِه وِفاقًا». إن أرادوا من هذا القول صدورَه بلا اختيارٍ منعناه؛ لأنّه صادرٌ بالاختيار.

أوْ لا فيمتنعُ، وعلى كلٍّ لا اختيارَ له، «وأيضًا هو منقوضٌ بأفعالِ الباري تعالى» أي: أفعالُه التي ليستْ أفعالَ العبادِ الاختياريّةَ ـ كخلْقِ الجواهرِ ـ فإنّها بقضاءِ اللهِ تعالى إجماعًا ووِفاقًا للمعتزلةِ.

فنقول: لو تمَّ ما ذَكرْتُم لكان جاريًا فيها؛ «لأنّ فعْلَه سبحانه بالنظر إلى القضاءِ» أي: قضاءِ اللهِ إيّاه إمّا «واجبٌ أو ممتنعٌ؛ إذْ لو تعلَّق القضاءُ» مع تحقُّقِ جميعِ الشرائطِ «بالوجود» للفعل «فيجبُ» هذا الفِعل «أو بالعدم» له «فيمتنع»، وعلى كلٍّ لا اختيارَ حينئذٍ، «فلو كان وجوبُ الفعلِ بالاختيار منافيًا له لم يكنِ الباري تعالى مختارًا، وهذا كفرٌ» باعترافِ المعتزلةِ، فيجبُ أنْ لا يكونَ الوجوبُ بالاختيار منافيًا له.

وبهذا يَظهرُ جوابُ شُبهةٍ أخرى لهم؛ هي أنّه لو قضَى اللهُ فعلَ العبدِ خيرًا أو شرًّا؛ فإمّا أنْ يَعلَمَ وقوعَه فيجبُ، أو لا فيَمتنعُ، وعلى كلٍّ لا اختيارَ[1].

«ولا يخفى على أحدٍ أنّ القولَ باستقلالِ قدرةِ العبدِ في إيجادِ أفعالِه مع كمالِ ضُعْفِه في غايةِ السخافةِ ومنشأ نهايةِ السفاهةِ» إشارةٌ إلى دليلٍ آخَر في رَدِّ قولِهم بحيث يَفهمُه كلُّ أحدٍ حتى الصبيان والمجانين؛ وهو:

أنّ العبدَ ضعيفٌ جدًّا كما هو مشاهَدٌ[2]؛ إذْ لو سَلَّط اللهُ عليه نحو ذُبابٍ

---

(١) أي: دليلُ المعتزلة منقوضٌ بعلم الباري تعالى أيضًا؛ إذ لو تَمَّ ما ذَكرُوا لَكان جاريًا في العلم؛ لأنّ عِلمَه سبحانه بالنظر إلى قضاءِ اللهِ المعلوماتِ إمّا واجبٌ أو ممتنعٌ؛ إذ لو تعلَّق القضاءُ مع تحقُّقِ جميعِ الشرائطِ بالوجود للمعلوم، فيجبُ تحقُّقُ هذا المعلوم، أو تعلَّق القضاءُ بعدمِ المعلوم فيَمتنع، وعلى كلٍّ لا اختيارَ حينئذٍ، فلو كان وجوبُ تحقُّقِ المعلوم بالاختيار منافيًا له لم يكنِ الباري تعالى مختارًا، وهذا كفرٌ باعترافِ المعتزلةِ، إذن تحقُّقُ أيِّ شيءٍ بالاختيار ليس منافيًا للاختيار، بل مُثبتُ الاختيارِ.

(٢) وكما قال تعالى: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨].

وأدخلَه في نحوِ أنفِه لم يقدِرْ على دفاعِه، والضعيفُ جدًّا لا يستقلُّ في شيءٍ من أفعالِه كما هو مشاهَدُ.

ويُفهَم منه دليلٌ آخَرُ؛ هو: أنّ اللهَ قويٌّ جدًّا، كما نُشاهِدُ من انتظامِ العالَمِ المخلوقِ له، وكلُّ قويٍّ جدًّا هو المستقلُّ في الخلْقِ والإيجادِ، فـ[يُنتِج]: اللهُ هو المستقلُّ في الخلْقِ.

[دور الإمامين المجددين الأشعري والماتريدي]

«ولهذا» المذكورِ من الدلائلِ وردِّ شُبَهِهِم الواهيةِ «بالَغ مشايخُ ما وراءَ النهْر» أي: نهرِ بغدادَ ومصرَ[1]، وهم الماتريديّةُ.

وبيانُ ذلك: أنّ الفِرَقَ المبتدِعةَ قَوِيَتْ بحيثُ تَبِعَهم السلاطينُ والأمراءُ، فاشتدَّ نفاذُ أمرِهم بحيث لو باحَث معهم أحدٌ سَجَنوه وقَتلُوه، كما استَشهَدوا سيِّدَنا الإمامَ أحمدَ رضي اللهُ عنه في مسألةِ خلْقِ القرآنِ، وما زالوا كذلك إلى أنْ لم يبقَ من أهلِ السُّنّةِ ألا أقلُّ قليلٍ، فلمّا أراد اللهُ تجديدَ الدينِ أظهَر سيِّدَنا الإمامَ أبا الحَسَنِ الأشعريَّ رضي الله عنه في بغدادَ، وسيِّدَنا أبا منصورٍ الماتريديَّ رضي الله عنه في خراسان، فجَدَّدا الدِّينَ حقَّ التجديدِ، ونَصروا قواعِدَ أهلِ السُّنّةِ وبيَّنوها حقَّ البيانِ.

---

(١) هذا من سقطة القلم؛ إذ بلاد ما وراء النهر موقعها نهرُ (جَيحون): كان نهر (جَيحون) القديم يُعَدُّ الحدَّ الفاصلَ بين الأقوام الناطقة بالفارسيّة والتركيّة ـ أي: إيران وتوران ـ فما كان في شماله ـ أي: ورائه من أقاليم ـ سمّاها العرب: ما وراء النهر، وهو نهرُ (جَيحون)، وكذلك سمَّوها الهَيطل، وقد كان الهياطلة في المئة الخامسة للميلاد، أعدَى أعداء الدولة الساسانيّة، وهو الأفثلاطيون (Ephta lites) لدى المؤلّفين البيزنطيين، ويُعرَفون بالهون البيض. يُنظر: قادة الفتح الإسلامي لمحمود شيت الخطاب (ص٢٩).

فكان أهلُ العراقِ والحجازِ ومصرَ وما والاها أتْباعًا للأوَّلِ [أي: الإمامِ الأشعريِّ]، فَسُمُّوا الأشاعرةَ، وهم في الفروعِ أتباعُ سيِّدِنا الإمامِ الشافعيِّ رضي اللهُ عنه، وكان أهلُ خراسان وما والاها ـ كالبُخارَى والتركيّة ـ من أتباعِ الثاني [أي: الإمامِ الماتريديِّ]، وسُمُّوا ماتريديّةً، وهم في الفروعِ أتباعُ سيِّدِنا الإمامِ أبي حنيفةَ رضي اللهُ عنه.

ولا اختلافَ بين الفريقَين إلّا في مسائلَ قليلةٍ، ونحن جعلْنا النزاعَ بينهما لفظيًّا(١)، وكذا بالغ الأشاعرةُ «شكَر اللهُ سعيَهم» أي: جَزى الكُلَّ على ما قاسَوْهُ

(١) ذَكَر العلامةُ البالكيُّ هذه المسائلَ في حاشيتِه المخطوطة على العقائد النسفيّة وشرحِها: (ص٣٢)، على قولِ الخياليِّ: «وبين الطائفتَين ـ أي: الأشاعرةِ والماتريديّةِ ـ اختلافٌ في بعضِ المسائلِ، كمسألةِ التكوينِ وغيرِها»:
أثبتَه الماتريديّةُ [أي: التكوينَ] زيادةً على الصفاتِ السبعِ، وفسَّرُوه بإخراجِ المعدومِ إلى الوجودِ، ونفاهُ الأشعريّةُ، وزاد الأشعريُّ نفسُه البقاءَ، والحَقُّ عدمُ زيادتِهما.
[قولُه]: «وغيرِها» [إشارةٌ إلى مسائلَ] كمسألةِ الاستثناءِ في الإيمانِ، أي: أن تقولَ بـ«إن شاء اللهُ»؛ جوَّزه الأشاعِرةُ خوفًا من سوءِ الخاتمةِ وتبرُّكًا باسمِ اللهِ لا شَكًّا في الحالِ، ومنَعَه الماتريديّةُ؛ لإيهامِهِ الشكَّ في الحال، وقد يُرَدُّ بأنَّ إيهامَه الشكَّ لا يَقتضِي منعَ ذلك، وإنّما يَقتضِي أنّه خلافُ الأولى، كما صرَّح به الشارحُ العلّامةُ [التفتازانيُّ] من رؤساءِ الحنفيّةِ في الأصول، وبهذا عُلِم أنّه أشعريٌّ وشافعيٌّ في هذه المسألةِ، فتأمَّلْهُ.
وقد يُجمَع بين كلامِ الفريقَين كما يَقتضيه تعليلاهما المارّان [من خوفِ سوءِ الخاتمة، وإيهامِ الشكِّ]؛ ومن ثَمّة قال الشارحُ في شرح المقاصد: «لا خلافَ بين الفريقَين في المعنى»؛ لأنّهُ إن أُرِيدَ بالإيمانِ مجرَّدُ حصولِ المعنى فهو حاصلٌ في الحال، والماتريديّة نظَروا إلى هذا فمَنَعوا الاستثناءَ، وإن أُرِيدَ به ما يُرتَّب عليه من النجاةِ والثمراتِ فهو في مشيئةِ اللهِ، ولا قطعَ في الحالِ بحصوله، والأشعريّةُ لاحَظُوا هذا فجَوَّزوا التعليقَ. وهذا تحقيقٌ نفيسٌ يَرفعُ الخلافَ.
وكمسألةِ إيمانِ المقلِّدِ الذي نَشَأ في شاهقِ جبَلٍ وأخبَره مُخبِرٌ بوجوبِ الإيمانِ؛ فإنّه [أي: هل هذا الإيمانُ التقليديُّ الصرفُ صحيحٌ؟ لا خلافَ في صحّةِ إيمانه ولو] مِن غيرِ تفكُّرٍ، كما قال الشارحُ في شرح المقاصدِ، إنّما الخلافُ [في إثمِ تركِ التفكُّرِ] في هذا [النوعِ من المُقلِّدِ هل هو آثمٌ أو لا؟ لكن] لا [خلافَ] في [إثمِ] مَن يَسكُن دارَ الأمصارِ والقُرَى والصحاري؛ فإنّهم =

= يتفكَّرون في خلقِ السماواتِ والأرضِ، **ويَستدلُّون استدلالًا عاميًا، أي: على طريقةِ العوامِّ، وهو فرضُ عينٍ، فتاركهُ آثمٌ، وإن لم يَقدِرُوا على الاستدلالِ المتكلميِّ، وهو فرضُ كفايةٍ على الأصحِّ**، خلافًا لأبي هاشمٍ [المعتزليِّ] في قوله: إنّه [أي: الاستدلال المتكلمي] لا بدَّ لصحّة الإيمانِ منه، ففرضُ عينٍ؛ [فإنّه يلزمُهُ تكفيرُ العوامِّ، وهم غالبُ المؤمنين].

ولبعضٍ آخرَ بقولِهم بحرمتِهِ [أي: التقليد الصرف]؛ فإنّه ـ أي: إيمانُ هذا المقلِّدِ ـ لا يَصِحُّ على ما نُقِل عن الأشعريِّ، وشنَّع أقوامٌ عليه؛ فإنّه يلزمُهُ تكفيرُ العوامِّ، وهم غالبُ المؤمنين، وبما ذكرنا عُلِم الجوابُ [أي: ليس مرادُه مَن في شاهقِ جبالٍ لا يتحقَّق إيمانُه بمجرَّد التقليد، بل مرادُه أنّه آثمٌ بتركِ النظر والتفكُّرِ]، فتبصَّرْ.

وقال الأستاذُ أبو القاسمِ القشيريُّ في دفعِ هذا التشنيع: «إنّه مكذوبٌ عليه»، وقال صاحبُ جمعِ الجوامع: التحقيقُ أنّه إن كان التقليدُ أخذَ قولِ الغيرِ بغيرِ حجّةٍ مع احتمالِ شكٍّ أو وهمٍ، فلا يكفي إيمانُ المقلِّدِ؛ إذ لا إيمانَ مع أدنى تَردُّدٍ، وعليه يُحمَلُ قولِ الأشعريِّ، وإن كان مَع جزمٍ فيَكفِي عنده وفاقًا لغيره، إلّا أبا هاشمٍ كما أشرنا إليه، وأقرَّ هذا الجمعَ بل اعتَمَده الجلالُ المحلّيُّ.

وقيل: هذا الجمعُ غيرُ صحيحٍ؛ إذ أخذُ قولِ الغيرِ بلا جزمٍ ليس تقليدًا، أقول: يُستفادُ من قولِ شارحِ التهذيبِ [تهذيبِ الكلام] اكتفاءُ الظنِّ الغالبِ في التقليدِ، فتأمَّل.

على أنّ المرادَ بالتقليدِ هنا أخذُ قولِ الغيرِ تجريدًا، أو هو اصطلاحٌ آخرُ... وكمسألةِ زيادةِ الإيمانِ ونقصِه عند الأشاعرةِ وفاقًا للمعتزلةِ، وهو المحكيُّ عن الشافعيِّ وبعضِ العلماءِ، ورجَّحه الشارحُ [التفتازانيُّ] في كُتُبِه نقلًا وعقلًا، خلافًا للماتريديةِ وكثيرٍ من العلماءِ، والتأويلُ بين هذه الأقاويلُ سهلٌ لِمَن هو أهلٌ.

وقال في الألطاف الإلهيّة (٢: ٤٨٥) حول التوفيق بين القول بزيادة الإيمان وعدمِها: «ولا يزيد الجزمُ أصلًا بالنظر إلى حدِّ ذاتِه، حتّى إنّ إيمانَ النبيِّ ﷺ وإيمانَ أقلِّ آحادِ الناسِ بمثلِ وحدةِ اللهِ متساويانِ جزمًا؛ إذ لو يحصل الجزمُ فلا إيمانَ، وإن حصَل فلا فرقَ.

وأمّا زيادةُ الإيمانِ الثابتةِ بأحاديثَ وآياتٍ فإنّما هي بكثرةِ المصدَّقِ به، فالإيمان بشيئَين أزيدُ منه بواحدٍ، وبثلاثةٍ أزيدُ منه باثنَين، وهَلُمَّ جَرًّا، أو قوّةِ الدليل فالجزمُ بسببِ دليلٍ أقوى أزيدُ منه بدليلٍ قويٍّ، أو المشاهدةِ أو زيادةِ النورِ الحاصلِ به».

وعلى الأوّلِ ـ أي: عدمُ زيادةِ أصلِ الجزم ـ يُحمَل قولُ الماتريديّةِ بعدمِ زيادتِه، وعلى الثاني ـ أي: كثرةُ ما ذُكِر ـ يُحمَلُ قولُ الأشعريّةِ بزيادتِه، فالنزاعُ لفظيٌّ».

ثم قال: «أحوَجَنا إلى هذا الإطنابِ تعليمُ ما فيه الاختلافُ للطلابِ، واللهُ أعلمُ بالصوابِ، وإليه المَرجِعُ والمآبُ، وأنا العاصِي القاصرُ محمد باقر».

في سَعْيِهم في ذلك من الشدائد «في تضليلِهم[1] في هذه المسألة حتى قالوا: إنّ المجوسَ» القائلين بيزدان ـ أي: فاعلِ الخيرِ، وهو اللهُ ـ وأهرِمَنْ ـ أي: فاعلِ الشرِّ ـ وهو الشيطان ـ «أسعَدُ حالًا منهم» أي: من المعتزلةِ «حيث لم يُثبِتوا» أي: المجوسُ «إلّا شريكًا واحدًا» وهو الشيطانُ «والمعتزلةُ أثبتوا شركاءَ لا تُحصَى» وهم العبادُ!

[موقف الشارح في المعتزلة وبيان مزلقهم]

ومع ذلك لا يُحكَم بكفرِهم؛ لأنّ كونَ اللهِ خالقًا لكلِّ شيءٍ وإنْ كان مُجمعًا عليه، لكنَّه ليس ضروريًّا أو مشهورًا في الدِّينِ، بل هو خفيٌّ [لدى العوام ومعلومٌ لدى العلماءِ فقط]، وإنكارُ المُجمَعِ عليه الخفيِّ ليس كفرًا؛ لأنّ شُبهَتَهم كثيرةٌ في الكتابِ والسُّنّةِ؛ إذْ فيهما ما يدلُّ في باديءِ النظرِ على أنّ العبدَ خالقٌ لفعلِه، مثلُ إسنادِ الأفعالِ إلى العبدِ، وإسنادُ الخلقِ إليه في مِثل ﴿أَنِّيٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾ [آل عمران: ٤٩]، ومثلِ ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤]، و[إسنادِ] العملِ مثل ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ [فصلت: ٤٠]، والصنعِ، مثل ﴿تَصۡنَعُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٥].

فهم يزعمون أنّ عقيدتَهم مأخوذةٌ من كتابِ اللهِ، ولكنْ إذا دقَّقْنا النظرَ عَلِمْنا أنّ إسنادَ الأفعالِ إنّما هو بطريقِ الكسبِ، و[عَلِمْنا أنّ إسنادَ] الخلْق بمعنى التصويرِ لا [بمعنى] إفادةِ الوجود، والعملَ والصنعَ[2] بمعنى الكسبِ، فيندفعُ شُبَهُهُم.

---

(١) من إضافةِ المصدرِ إلى المفعول، أي: تضليلِ الإمامَين المعتزلةَ في مسألةِ خلقِ الأفعال.

(٢) عطفٌ على قولِه: «الخلق»، أي: إذا دقَّقنا النظرَ عَلِمنا أنّ إسنادَ العملِ والصنعِ إلى الإنسان ليس بمعنى الإيجادِ، بل بمعنى الكسبِ الَّذي مرَّ تفسيرُه مطوَّلًا.

وقول الشارح: «إذا دقَّقنا النظرَ» إشارةٌ إلى ما سبَق من تحليلِ قولِ الإمام جعفرِ الصادقِ =

[ضابطة شريفة في الكفر وعدمه]

والضابط: أنّ الحكْمَ الدينيَّ إنْ كان مُجمَعًا عليه ضروريًّا من الدِّين أو مشهورًا فيه فإنكارُهُ كفرٌ، وإنْ كان مُجمعًا عليه خفيًّا في الدينِ؛ فإنْ كان إنكارُه لشُبهةٍ في الكتابِ والسنةِ أو لدليلٍ عقليٍّ فاسدٍ [كما للمعتزلة هنا] فإنكارُه ليس كفْرًا، بل حرامٌ وجهالةٌ، فإنْ كانَ [الإنكارُ إنكارُ الإجماعِ الخفيِّ] في العقائدِ فابتداعٌ، أو في الفروعِ فاجتهادٌ خطأٌ.

وعلى كلٍّ [أي: سواء الإجماعُ الخفيُّ في الأصولِ أو الفروع] إنكارُه حرامٌ لِمَن عَلِمَ الإجماعَ، وإنْ لم يكن مُجْـمَعًا عليه مطلقًا فإنكارُه ليس كفرًا ولا ابتداعًا وإنْ كان جهْلًا؛ لعدمِ مطابقتِه للدليلِ.

فمعنى كونِ المجوسِ الكَفَرةِ أسعدَ حالًا من **المعتزلةِ المؤمنين** أنّهم أسعدُ منهم في خصوصِ هذه المسألةِ لا مطلقًا، كما هو ظاهرٌ.

وبما ذَكرْنا عُلِم أنّه قُدِّس سِرُّه لم يُرِدْ بهذا تكفيرهم، إلّا أنْ يُقالَ: لعلَّ من الماتريديّةِ مَن يُكفِّرُهم؛ ومِن ثَمّة قال: بالَغ مشايخُ ما وراء النهرِ، ولم يقُلْ: بالغَ أهلُ السنةِ.

[مذهب الجبرية بين المصنف والشارح]

«وزعمتِ الجبريّةُ أنّه لا فعلَ» حقيقةً «للعبدِ أصلًا» لا عادةً ولا تأثيرًا «وأنّ

= رضي الله عنه: «لا جبرَ ولا تفويضَ»، فقال هناك: «قدَّم نفيَ الجبرِ في هذه الفقرةِ إشارةً إلى أنّ القولَ بالجبرِ لمخالفتِه بداهةَ الحسِّ والعقلِ والنقلِ أشدُّ بطلانًا من التفويضِ [سَهُل ردُّهُ، أمّا التفويض فردُّه ليس بسهولةِ الجبر]؛ لأنّه وإن خالف العقلَ والنقلَ لكنَّه موافقُ بداهةِ الحسّ» يحتاجُ إلى تدقيقِ النظرِ؛ لِيَظهرَ أنّ الحقَّ في مسألة الأفعال الاختياريّة هو ما يُخالِفُ الحسَّ ويوافقُ العقلَ المؤيَّدَ بالنقل.

حرَكاتِه» عطفُ سببٍ على المُسبَّبِ «بمنزلةِ حرَكاتِ الجماداتِ»؛ إذْ «لا قدرةَ لهم أصلًا» لا عاديّةً ولا إعداديّةً «ولا قصْدَ ولا اختيارَ».

«وزعموا أنّ العبدَ لا يُثابُ بالخيرِ ولا يُعاقَبُ بالشرِّ»؛ لأنّ كُلًّا من الثوابِ والعقابِ فرعُ الاختيارِ «والكفّارُ والعُصاةُ معذورون غيرُ مسؤولِين»، وكُلُّ ذلك عندهم ثابتٌ؛ «لأنّ الأفعالَ كلَّها من اللهِ» لا دخْلَ فيها للعبدِ عندهم أصلًا «والعبدُ مجبورٌ في ذلك».

«وهذا» الاعتقادُ «كفرٌ»؛ لأنّه خلافُ المُجمَع عليه الضروريِّ من الدِّينِ؛ إذْ ثَبَت ضرورةً أنّ العبدَ يُثابُ ويُعاقبُ وأنّ الكفرةَ والعُصاةَ غيرُ معذورين.

«وهؤلاء» أي: القائلون بما ذُكِرَ «هم المرجئةُ» من الإرجاء بمعنى التأخير، سُمُّوا بذلك لتأخيرِهم آياتِ الثوابِ والعقابِ عن ظاهرِها، ويقولون: هي ترغيبٌ محضٌ وترهيبٌ بحتٌ «الملعونون الذين يقولون بأنّ المعصيةَ لا تضرُّ، والعاصي لا يُعاقبُ» فَهم يقولون: لا يدخُلُ أحدٌ النارَ، والكلُّ يدخلُ الجنّة، لكنْ لا ثوابًا بل بمحضِ فضلِ اللهِ.

ثُمَّ استَدلَّ على كونِهم ملعونين، فقال: «رُوِيَ عن النبيِّ ﷺ وعلى آلِه أنّه قال: «لُعِنتِ المرجئةُ على لسانِ سبعين نبيًّا»[1]، ومذهبُهم» مع كونِه كفرًا «باطلٌ بالضرورةِ؛ للفرْقِ الظاهرِ» حتى عند المجانين والصبيان «بين حركةِ البطشِ وحركةِ الارتعاشِ[2]؛ إذْ نَعلم قطعًا أنّ الأوَّلَ باختياره دون

---

(١) لم أجده في مظانِّ كُتُبِ الحديث.

(٢) قال السيد عبد الرحيم المولوي في العقيدة المرضية (ص٧٠٨) حول عقيدةِ الجبريّةِ المخالفةِ لبداهةِ العقل:

هلْ سَمِعتَ قطُّ أيُّها الحجَر ... قُم لا تَقُمْ مِن أجْهَلِ البشَر

فكيْف ظنُّ العالِمِ الحاذِق ... بربِّ العرشِ العليمِ الخالِق =

الثاني. والنصوصُ القطعيّةُ تَنفي هذا المذهبَ أيضًا، كقوله تعالى: ﴿جَزَآءً بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧]» دلَّ على العملِ الاختياريِّ و[على] ترتُّبِ الجزاء ثوابًا أو عقابًا عليه «وقولِه سبحانه: ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]» دلَّ على تعلُّقِ مشيئةِ العبدِ بكلٍّ من الإيمان والكفر، وأنّه يمكن أنْ يفعلَ كُلًّا منهما، وهو عينُ الاختيار «إلى غيرِ ذلك»[1]

= أي: هل سَمعتَ قطُّ من أجهَلِ البشر يقول للحجر: أيُّها الحجر، قُم لا تَقُم؟ طبعًا لا؛ لأنّه لا اختيارَ له، والتكليفُ إنّما هو مع الاختيارِ، فكيف يُظنُّ بالله العليم الخبير أن يُكلِّفَ البشرَ إذا استوى هو مع الحجر في عدمِ الاختيار؟!

أو بعبارةٍ أخرى: نفيُ القدرةِ والإرادةِ عن العبدِ يلزمُ منه تعطيلٌ للتكاليف الشرعيّة وتسفيهٌ للخطابات الإلهيّةِ؛ إذِ العباد حينئذٍ مجبورون في جميعِ أفعالِهم الصادرةِ منهم اختيارًا واضطرارًا، ولا يَبقى التكليفُ مع نفيِ الاختيار.

«ثمّ يلزم الجبريّةَ مع ذلك تكذيبُ الباريءِ تعالى في خبرِه؛ حيث قال: ﴿جَزَآءً بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة: ١٧]، و﴿يَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام: ١٢٩]، و﴿يَعْقِلُونَ﴾ [النحل: ١٢]، إلى غير ذلك، فإذا لم يكن لهم عملٌ ولا كسبٌ ـ على ما زعموا ـ كان [الخبرُ عن عملهم] خُلفًا وزورًا، ويتعالى اللهُ عن ذلك. وهذا إلزامٌ لا مَحيصَ لهم عنه». مقدِّماتُ المراشِد إلى علم العقائد لابنِ خُمَير السبتيّ (ص١٨٠-١٨١).

(١) أوّل الشارحُ سابقًا قولَ المصنِّف قُدِّس سِرُّه حولَ الجبريّةِ: «ونفيُ الفعلِ عن الفاعلِ حقيقةً وإثباتُه له مجازًا ـ كما هو مذهبُ الجبريّةِ ـ **كفرٌ محضٌ وإنكارٌ للضرورة**». وقال قبلُ: سيأتي الكلامُ حول الجبريّة، وهنا نأتي بما قال؛ حيث فرّق بين حالتَين من أنّ مجرَّدَ القولِ بالجبرِ ليس كفرًا، لكن إذا أقرَّ بلازمِ الجبر من إلغاء الثوابِ والعقابِ وبطلانِ بعثةِ الرُّسُل فهو كفرٌ لا محالةَ، كما قال في توجيهِ كلام المؤلِّفِ حينما قال: «**كفرٌ محضٌ وإنكارٌ للضرورة**»، فقال الشارح هناك:

«أقولُ: كونُه إنكارًا للضرورةِ وجهلًا بيّنًا ظاهرٌ، وأمّا كونُ مجرَّدِ هذا القَدرِ كفرًا فمحلُّ تأمُّلٍ؛ لأنّ بطلانَ الجبرِ ليس مجمعًا عليه ضروريًّا من الدِّينِ أو مشهورًا فيه، وإنما يُحكَمُ بكفرِ الجبريّةِ إذا عُلِم أنّهم يقولون: لا يُثابُ العبدُ ولا يُعاقبُ، وإنّ الكفرةَ معذورون؛ فإنّه =

من الآياتِ والأحاديثِ والآثارِ[1].

= خلافُ المُجمَع عليه الضروريّ من الدِّينِ، فلعلَّ مرادَه قُدِّس سِرُّه أنّه مع رعايةِ هذا القول معه كفرٌ [لا مطلقًا، أي: إذا صرَّحوا بلوازم قولهم معتقدين بها]، وعلى الأوَّلِ قولُ بعضٍ، وجَريتُ عليه في مواضعَ أنّه ليس كفرًا، أي: مجرَّدُ القولِ بالجبر، وعلى الثاني يُحمَلُ قولُ المصنِّفِ، أي: التصريح بلازم مذهبهم على اعتقادٍ به» كما هنا.

(١) وكذا موقفُ الشيخِ أحمدَ الدرديرِ في شرحِ الخريدة (ص٦٢-٦٣) حول الجبريّة شديدٌ؛ حيث قال: «فبَطَل قولُ الجبريةِ بأنّه لا قدرةَ للعبدِ تُقارِن فعلًا له أصلًا، بل هو مجبورٌ ظاهرًا وباطنًا، كالخيطِ المعلَّق في الهواء تُميلُه الرياحُ بلا اختيارٍ له في شيءٍ أصلًا، و[بطل] قولُ القدريّةِ بتأثيرِ القدرةِ الحادثةِ في الأفعالِ على طبقِ إرادةِ العبد.

والجبريةُ كفّارٌ قطعًا؛ لأنّ مذهبَهم يَنفي التكليف الذي جاء به الرسلُ عليهم السلامُ، **وفي كفرِ القدريّةِ خلافٌ**، الأصحُّ عدمُ كفرِهم؛ لأنّهم وإن لَزِمَهم إثباتُ الشريك للهِ تعالى، إلّا أنّهم لَمّا أثبَتوا الله تعالى خلقَ العبدِ وقدرتِهِ وإرادتِه صار فعلُ العبدِ في الحقيقةِ مخلوقًا له تعالى» اهـ.

وقوله: «والجبرية كفارٌ قطعًا... إلخ» محلُّ نظرٍ؛ إذ ليس أمرًا متَّفقًا بين العلماء، فليس مخالفًا لِما كان مُجمَعًا عليه ضروريًّا من الدِّين أو مشهورًا فيه حتى يكونَ إنكارُهُ كفرًا، بل مخالفًا لِما كان مُجمعًا عليه خفيًّا في الدينِ، فهو حرامٌ، لكن ليس كلُّ حرامٍ كفرًا، كما قال الشارح رحمه الله.

ثمَّ لا يجوزُ إكفارُ شخصٍ لمجرَّدِ القولِ بالجبر؛ لأنّ الإنسانَ مهما كانت عقيدتُهُ في مسألةِ أفعالِ العباد بدافعِ العقلِ والنقلِ، فليس له أن يَرى نفسَه خارجًا عن دائرةِ المُكلفيّةِ والمسؤولية، ولا تَصدُر دعوى سقوطِ التكليفِ حتى لم تصدر مِن أهل الجبرِ المحضِ، أي: لم يقولُوا بلازمِ مذهبِهم، وإلّا لَما كانتِ الجبريةُ معدودةً من الفِرَق الإسلاميةِ، ولم يَجتنب علماءُ الكلامِ إكفارَهم.

فإذا صرَّحوا بلوازم قولهم معتقدين بها فكفرٌ قطعًا، والدليلُ على ذلك هو أنّه: «سُئِل أبو القاسم الأنصاريُّ ـ من أفاضلِ تلامذةِ إمامِ الحرمين ـ عن تكفيرِ المعتزلةِ، فقال: لا يجوز؛ لأنّهم نزَّهوه عمّا يشبه الظلمَ والقبحَ وما لا يليق بالحكمة. وسُئِل عن أهلِ الجبرِ فقال: لا يجوز تكفيرهم؛ لأنّهم عظَّموه حتى لا يكونَ لغيرِه تأثيرٌ وإيجادٌ». يُنظر: موقف البشر تحت سلطان القدر للشيخ مصطفى صبري (ص١٧٧-١٧٨).

[من مبررات القاصرين في التهاون بالأحكام الشرعية]

«واعْلَم أنّ كثيرًا من الناسِ لضُعْفِ هِمَمِهم وقصورِ نيّاتِهم» عن الحقِّ «يطلبون الاعتذارَ» في فعْلِ المحرَّمات من الكفرِ والمعاصي وفي ترْكِ الواجبات من الإيمان والطاعات، ويَرجون «دفْعَ السؤال عنهم» في الدّارَين «فيميلون إلى» ما يَفهمونه من ظاهرِ «مذهبِ الأشعريِّ» من أنّهم مجبورون جبرًا متوسِّطًا، بل لا اختيارَ لهم حقيقةً بحسبِ زعمِهم، «بل [يميلون] إلى مذهبِ الجبريّةِ».

«فتارةً يقولون» على الثاني [أي: اعتمادًا على الجبريةِ] «بأنْ لا اختيارَ للعبدِ حقيقةً، ونسبةُ الفعلِ إليه مجازٌ».

«وتارةً» أخرى «يقولون» على الأوَّل [أي: اعتمادًا على ظاهرِ مذهبِ الأشعريِّ] «بضُعفِ الاختيارِ المستلزم للإجبارِ» صفة الضُّعفِ.

«ومع ذلك» القول الباطل «يسمعون كلامَ بعضِ الصوفيّةِ في هذا المقام من أنّ الفاعلَ» المطلقَ لكلِّ شيءٍ «واحدٌ» هو اللهُ «ليس إلّا هو»، أي: لا موجودَ إلّا هو «وأنْ لا تأثيرَ لقدرةِ العبدِ في الأفعال» أصلًا «وأنّ حركاتِه بمنزلةِ حركاتِ الجمادات بل» لا وجودَ لشيءٍ أصلًا إلّا زعمًا؛ «إذْ وجودُ العبدِ ذاتًا وصفةً» معدومٌ حقيقةً، وما يُرَى منه ظاهرًا ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ﴾ [النور: ٣٩].

[الصوفية بين الحقيقية والزائفة]

وهؤلاء الصوفيّة أقسامٌ:

القسمُ الأول: مَن له الولايةُ الصغرى ويَعتَريه الفناءُ والسُّكْرُ كالبرقِ ويزولُ

بسرعةٍ، ففي الفناء يتكلَّم بهذه الكلماتِ، وإذا زال الفناءُ يعودُ إلى الصحْوِ، فلا يتكلَّمُ بتلك الكلمات.

الثاني: مثلُ الأوَّلِ، إلّا أنّ فناءَه يدومُ ساعاتٍ بل أيّامًا.

الثالثُ: مثلُ الأوَّلِ، إلّا أنّه من أوَّلِ زمانِ ولايتِه إلى مماتِه في الفناء والسُّكْرِ، وهمُ الصوفيّةُ الوجوديّةُ كما مرَّ.

وهذه الفِرَقُ الثلاثُ محقُّون محبُّون ومحبوبون لله تعالى، يَمتثِلون أوامرَه ويَنتهون عن مناهيهِ، بل لا يصدُرُ منهم خلافُ الأولى فضلًا عن المكروه والحرام، وينهمكون في لذائذِ الطاعاتِ ومحاسنِ العرفانِ، ويُؤَوَّلُ شطحاتُهم بما ذَكَرْناه سابقًا.

الرابعُ: مقلِّدُوهم وأتباعُهُم، وهؤلاءِ إنِ ائْتَمَروا المأموراتِ وانتَهَوا عن المَنْهيّاتِ وكَسَبوا العقائدَ الإسلاميّةَ الصحيحةَ؛ فهم أيضًا مسلمون، وإلّا فهم غيرُ معذورين، كما يأتي من المصنِّفِ أيضًا قُدِّس سِرُّه.

الخامسُ: مَن استولَتْ عليه الشياطينُ، ودسَّستْ عليه النفسُ الأمّارةُ، ويرتاضون بالرياضاتِ الشّاقّةِ، فيَرَون مِن عندِ أنفُسِهم أنوارًا هي في الحقيقةِ ظلُماتٌ، ويستَشْمُون روائحَ طيِّبةً هي في الحقيقةِ أنتَنُ من ريحِ نجاسةِ الكِلابِ، فتركبُهم أنفُسُهم الأمارةُ فيَضِلُّون ويُضِلُّون، كمُرْتاضي الهندِ وصوفيّةِ الأعاجمِ والإشراقيّةِ من الحكماءِ.

السادسُ: أتباعُ هؤلاءِ ومقلِّدُوهم.

السابعُ: مَن لا كشْفَ ولا تقليدَ ولا مَسلَك له أصلًا، بل غرضُهم الأصليُّ هدمُ مراسمِ الصفاتِ الإنسانيّةِ وتأسيسُ رواسمِ الشيطانيّةِ.

وهذه الفرقِ الثلاثةِ [الأخيرةِ] كفَرةٌ ملعونون.

فعُلِم مما مرَّ أنّ الصوفيّة الكُمَّلَ - وهم الذين بلَغوا مرتبةَ الولايةِ الكبرى أو الولايةِ العُليا - لا يتكلَّمون بتلك الكلِمات؛ لأنّهم غالبًا في حالِ الصحوِ، وإنِ اعتراهم السُّكْرُ في بعضِ الأحيانِ لا يذهَلون عن العقيدةِ الحقّةِ؛ لكمالِ قوَّتِـهم، فبقاؤُهم باللهِ عارَضَ سُكرَهم، فيتماسَكون عن هذه العقائدِ وعن قولِ هذه الكلِماتِ؛ ولهذا قال المصنِّفُ قُدِّس سِرُّه: بعضَ الصوفيّة [لا كلَّهم].

[الشيخ الأشعري بين المصنف والشارح مرة أخرى]

«وأمثال هذا الكلامِ زادهم جُرْأةً على المداهناتِ والمساهلاتِ في الأقوالِ والأفعال» فلا يخافون اللهَ ويقولون «ما شاؤوا، ويفعلون ما أرادوا».

«فنقول في تحقيقِ هذا المقامِ - واللهُ أعلَم بحقيقةِ المرامِ - : إنّ الاختيارَ لو لمْ يكنْ ثابتًا للعبدِ حقيقةً كما هو مذهبُ الأشعريِّ» على ما فَهِمه المصنِّفُ قُدِّس سِرُّه، وغيره من ظاهرِ كلامِه «لَما نسَب اللهُ الظُّلْمَ إلى العبادِ(١)؛ إذْ» حقيقةُ الظلمِ

(١) قال الإمام الشعرانيُّ حول هذه النقطة في كتابه «القواعد الكشفيّة الموضِّحة لمعاني الصفات الإلهيّة» (ص١٠٠-١٠١): «ومما أجبتُ مَن يَتوَهَّم: ربما قال: إنّ اللهَ تعالى هو الخالقُ لذواتِنا ولصفاتِنا ولقوانا، فلا نتحرَّك إلّا إن حرَّكَتنا قدرَتُه تعالى، فأين وجهُ الإضافةِ إلينا؟ الجواب عن هذا: أنّه كلامٌ ساقطٌ، لا يقع إلّا مِن جاهلٍ بالله تعالى وبأحكامه، وقد قالتِ الرُّسُلُ عليهم الصلاةُ والسلام الذين هم أعلمُ الخلقِ باللهِ تعالى وبأحكامِه: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣]، وقال موسى عليه الصلاةُ والسلام: ﴿رَبِّ إِنِّى ظَلَمْتُ نَفْسِى فَٱغْفِرْ لِى﴾ [القصص: ١٦]، وقال عليه الصلاةُ والسلام في الظلمات: ﴿أَن لَّآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنتَ سُبْحَٰنَكَ إِنِّى كُنتُ مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧].
فأضافوا كلُّهم الظلمَ إلى أنفسهم دون اللهِ إضافةً محقَّقةً مفهومةً لهم، ولا شكَّ أنّ الأنبياءَ عليهم الصلاةُ والسلام أعرَفُ بمعاني كلامِ ربِّهم من جميعِ العارِفين من الأولياء فضلًا عن =

أنْ لا يُراعِيَ الفاعلُ المختارُ الحدَّ الشرعيَّ في الشيءِ بل يُجاوزُه، وهذا المعنى هو المتبادرُ منه شرعًا ولغةً وعرفًا.

= غيرهم، وقد أيّدهم الله تعالى وصَدَّقهم على إضافتِهم الظلمَ إلى العبادِ بقولِه تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل: ١١٨]، وبقولِه تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].

وحاشا الحقّ جلَّ وعلا وأنبيائه أن يُخبِروا إلّا بالواقع، فأين إيمانُ هذا المتوهِّم المذكورِ بأخبارِ اللهِ تعالى وبأخبارِ أنبيائِه؟! ولعلَّ غالبَ الناسِ من العامّةِ واقعون في هذا التوهُّم!».

وقال أيضًا: «كيف يؤاخذني اللهُ تعالى على أمرٍ قدَّره اللهُ علَيَّ قبل أن أخلَقَ مع عِلمِه بعجزي عن ردِّ أقدارِه النافذةِ فيَّ؟

فالجواب: أنّا نقول لهذا العبد: أما أنت محلٌّ لجريانِ أقدارِه عليك أزلًا في عِلمه كما هو مشاهَدٌ؟ فلا يَسَعه إلّا أن يقولَ: نعم، أنا محلٌّ لجريانِ أقدارِه فيَّ.

فنقول له: قد أنصَفتَ إذن، وسقَط اعتراضُك حيث كنتَ، كذلك في الافتتاح [أي: في إتيانك إلى الدنيا]، ولا يمكن تغييرُ ما سَبَق به العلمُ».

وأيّد قولَه بقولِ الشيخ محيي الدين ابن عربي في الفتوحات المكيّة (٧: ٢٤): «من المُحال أن يَتعلَّقَ العلمُ الإلهيُّ إلّا بما هو المعلومُ عليه في نفسِه، فلو أنّ أحدًا احتجَّ على ربِّه وقال: قد سبَق عِلمُك فِيَّ بأن أكون على كذا وكذا، فَلِم تؤاخِذني؟ لقال له الحقُّ جلَّ وعلا: وهل تعلَّق عِلمي بك إلّا ما أنت عليه؟ فلو كنتَ على غيرِ ذلك لَعلِمتُك، فارجِع إلى نفسِك وأنصِف في كلامك»، إلى أن يقول: «ومعنى هذه الآية: ﴿وَمَا ظَلَمْنَٰهُمْ﴾ [النحل: ١١٨]؛ لأنّ عِلمَنا ما تعلَّقَ بهم في الأزل إلّا على صورةِ ما ظَهَروا به في الوجود من الأحوال، ولا تبديلَ لخلقِ الله». القواعد الكشفيّة الموضّحة لمعاني الصفات الإلهيّة (ص١١٠).

وقال العلامة البالكي في هذا الشأن: «الحقُّ أنّ القضاءَ الأزليَّ تابعٌ للقدرِ اللايزاليِّ التابعِ لاختيارِ العبدِ، مثلًا: عَلِمَ اللهُ في الأزلِ أنّه إذا خَلَق العبدَ وقُواهُ صَرَفها باختيارِه في الصلاة أو في الزنا، فقال في الأزل قولًا نفسيًا: إذا وجَد زيدٌ بشروطِ التكليفِ يُصلِّي أو يَزني باختياره، وأنا أُوجِدُ مرادَه طبقَ إرادتِه، فلا إيجابَ بل هو عدلٌ؛ [إذ في الأزل قُدِّر الاختيارُ للعبد، وهو من المقدورات]، ووجوبُه بالاختيار عينُ الاختيار»، أي: عدمُ العدول عن المراد بالاختيار عينُ الاختيار. يُنظر: الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٣٤٩-٣٥٠).

«لا اختيارَ لهم[١] ولا تأثيرَ لقدرتِـهم، وإنّما هي مدارٌ محضٌ عنده»، وما زِدْناه في العلّةِ محذوفٌ في كلامِه قُدِّس سِرُّه، فلا يُعتَرَضُ عليه بأنّه جعَلَ أصلَ المقدَّم الجزء علّةً للشرطيّةِ الكلِّ[٢]، وتعليلُ الكلِّ بالجزءِ مصادرةٌ على أنّ الشيءَ إذا كان بديهيًّا يُعلَّلُ بنفسِه أو بجزئِه؛ إشارةً إلى بداهتِه وعدمِ حاجتِه إلى دليلٍ سواه «وقدْ نَسَب سبحانه إليهم في مواضعَ من كتابِه المجيدِ» رافعةٌ للتالي[٣]، يُنتِجُ: أنّ الاختيارَ ثابتٌ للعبدِ حقيقةً.

ولَمّا وَسِع الأشعري رضي الله عنه أنْ يقول: يَكفي في نِسبةِ الظلمِ إليهم مجرَّدُ مداريّةِ قدرتِهم عادةً لخلْقِ اللهِ الأفعالَ فيهم، فلا يُوصَفُ الجمادُ بالظلمِ؛ إذْ ليس هذا المدارُ فيه بخلافِ العبدِ؛ دَفَع ذلك بقولِه: «ومجرَّدُ» تلك «المداريّةِ

(١) نقلتُ سابقًا بَيانَ الشيخِ مولانا خالدِ النقشبنديِّ قُدِّس سِرُّه في رسالةِ الإيمان والإسلام (ص٦٤)، حول الفرقِ الدقيقِ بين الإرادةِ والرضا الاختيارِ والقدرةِ، وبيَّن أنّ الاختيار ليس لازمًا للخلق، فقال:
«... **والخلق**: هو اجتماعُ الإرادةِ والقدرةِ **بشرطِ تأثيرِهما** في حدوثِ الشيء، وإذا اجتَمعا **بدون التأثيرِ [لمانعِ حصرِ الخالقيّة فيه تعالى]** يقال له: كسبٌ، ولو لم **يُشتَرط التأثيرُ وعدمُه** يُسمَّى عندئذٍ **الاختيار**، ولا يَلزم أن يكونَ كلُّ صاحبِ الاختيارِ خالقًا، وكذلك لا يلزم الرضا من كلِّ المراد، ويمكن وجودُ الاختيار والكسبِ معًا، وكذلك يمكن وجودُ الاختيارِ مع الخلقِ؛ ولهذا يقال للهِ عزَّ وجلَّ: خالقٌ ومختارٌ، ويقال للعبدِ: كاسبٌ ومختارٌ أيضًا».
ثم قال قُدِّس سرُّه: «وفرقةُ المعتزلةِ تحيَّرت بسبب عدم رؤيـتِها الفرقَ بين الإرادةِ والرضا... وفرقةُ الجبريّة قد ضلَّت تمامًا ولم يَفهَموا وجودَ الاختيارِ بدون الخلقِ، وشبَّهوا الإنسانَ بالحجر والحطَبِ ظنًّا منهم أنّ الإنسانَ ليس عنده اختيارٌ».

(٢) أي: لا يُقال: جعَل جزءَ الشرطيّة ـ وهو: لو لم يكنِ الاختيارُ ثابتًا للعبدِ حقيقةً ـ **دليلًا** للشرطيّة كلّها، وهي: لو لم يكنِ الاختيارُ ثابتًا للعبدِ حقيقةً لَما نسَب اللهُ الظُّلمَ إلى العبادِ.

(٣) قولُه قُدِّس سِرُّه: «لَما نسَب اللهُ الظُّلمَ إلى العبادِ» تالي الشرطيّةِ، وقولُه: «وقد نَسَب سبحانه إليهم في مواضعَ من كتابِه المجيدِ» رافعٌ وناقضٌ لذاك التاليَ؛ لأنّ التاليَ «ما ناسب» نفيٌ، والرافعُ «قد نسَب» مثبَتٌ ناقضٌ له.

بدون التأثيرِ» تأكيدٌ أو تفسيرٌ للمجرَّدِ «ولو في الجملةِ»، أي: تأثيرًا ناقصًا «لا يوجِبُ الظلْمَ منهم».

لا يخفى أنّ فيه مصادرةً؛ لأنه علَّل بما هو محلُّ النِّزاعِ كما هو ظاهرٌ، ولعلَّه قُدِّس سِرُّه أشار إلى بداهةِ هذا المطلوبِ، لكن في دعوى البداهةِ نظرٌ ظاهرٌ؛ **إذِ البديهيُّ كيف يَخفى على إمامِ الأئمّةِ ورئيسِ العقلاء؟!**

ولَمّا استدلَّ المعتزلةُ على بطلانِ مذهبِ الأشعريِّ بقولِهم: لو لم يكن للعبد اختيارٌ لَكان إيلامُ اللهِ العبدَ وتعذيبُه ظلمًا منه تعالى؛ أشار إلى ردِّ هذا بقولِه:

«نعم» فرْقٌ بين نسبةِ الظلمِ إلى غيرِ المختارِ وبين نسبةِ الظلمِ إليه تعالى «إنّ الإيلامَ والتعذيبَ للعبادِ منه تعالى من غيرِ أنْ يكونَ الاختيارُ ثابتًا لهم ليس بظلمٍ أصلًا؛ إذْ هو سبحانه مالكٌ» للعالَمِ كلِّهِ «على الإطلاقِ يتصرَّفُ في مُلكِه المطلقِ كيف يشاء، وأمّا نسبةُ الظلمِ إليهم فهي تستلزمُ» بحسبِ اللغة والعرفِ والشرعِ «لثبوتِ الاختيارِ لهم حقيقةً، واحتمالُ المجازِ في هذه النسبةِ» بأنْ يُرادَ الظلمُ بحسبِ الصورةِ والاعتبار «خلافُ المتبادَرِ» من إطلاقِه ولا قرينةَ، «فلا يُرتَكَبُ» هذا المجازُ «من غيرِ ضرورةٍ داعيةٍ» إليه، ولا ضرورةَ في مسألتِنا.

للأشعريِّ أنْ يقولَ: دلَّتِ النصوصُ على أنّ اللهَ خالقُ كلِّ شيءٍ استقلالًا، ولو قلْنا بتأثيرِ قدرةِ العبدِ ـ ولو في الجملةِ ـ هَدَمْنا بُنيانَ تلك النصوصِ وعَدَلْنا عن ظاهرِها، فهذا ضرورةٌ ألجأتْنا إلى القولِ بالتَّجوُّزِ[١].

---

(١) نقلنا سابقًا أنّ اللغة تؤيِّد مذهبَ إمامِ أهلِ السنّةِ الأشعريِّ:

«إنّ العربَ سَمَّت تصرُّفَنا فيما نَتاولُه ونُحاوله (كسبًا)، (وكدحًا)، و(اقترافًا)، و(اجتراحًا)... إلى غير ذلك، وسَمَّت أفعالَ اللهِ تعالى (خلقًا)، و(ابتداعًا)، و(إبداءً)، و(اختراعًا)... إلى غير ذلك، وسُمِع منها [أي: لغة العرب] أنّ اللهَ تعالى (خالقٌ)، (فاطرٌ)، (بارئٌ)، (بديعٌ)،=

«فأمّا القولُ بضُعفِ الاختيار» كما هو مذهبُ الأشعريِّ «فلا يَخلو إمّا يُرادُ به الضعفُ بالنسبة إلى اختيارِه تعالى فمُسلَّمٌ» عند كلِّ أحدٍ «ولا نزاعَ فيه لأحدٍ» حتى للمعتزلةِ؛ فإنّهم وإنْ قالوا باستقلالِ العبدِ وقدرتِه في فعلِه، لكنّهم اعترفوا بأنّه يحتاج إلى اللهِ في خلْقِ ذاتِه وصفاتِه والآلةِ، بخلافِ اللهِ تعالى.

«كذا الضعفُ بمعنى عدمِ الاستقلالِ في صدورِ الأفعالِ أيضًا مسلَّمٌ» عند غيرِ المعتزلةِ؛ إذِ المؤثِّرُ مجموعُ قدرتَي اللهِ والعبدِ، ويتَّجهُ حينئذٍ أنّ اللهَ يُشارِكُ العبدَ في نسبةِ هذا الضعفِ إليه، إلّا أنْ نُفرِّقَ بأنّ ضُعفَ العبدِ ذاتيٌّ دون ضُعفِ اللهِ؛ فإنّه إنّما قلْنا به لدفعِ الإجبارِ، لا لأنّ قدرةَ اللهِ في ذاتِها ناقصةٌ.

«وأمّا» الضعفُ «بمعنى عدمِ المدخليّةِ للاختيارِ في الأفعال» حقيقةً «فممنوعٌ» بل مصادرةٌ أيضًا؛ لأنّه محلُّ النزاع «وهو أوّلُ المسألةِ»، وسندُ المنع فيه «مرَّ مفصَّلًا»، وهو أنّه لا يصحُّ حينئذٍ نسبةُ الظلمِ إليهم.

أقول: ليت المصنِّفَ قُدِّس سِرُّه لم يُشنِّعْ على الأشعريِّ إمامِ الأئمّةِ بهذا التشنيعِ الفاحشِ دفعًا لتشبُّثِ هؤلاءِ السفهاءِ بظاهرِ كلامهم، ودفَعَه بالوجوهِ الأربعةِ التي ذكَرْناها ونكرِّرُها إجمالًا.

الأوّل: أنّه رضي الله عنه فوَّض الأمرَ في المسألةِ إلى عِلْم اللهِ، كما هو مذهبُ السلَفِ الصالحين، وهو أسلمُ.

الثاني: أنّه سَلَب إيقاعَ التأثيرِ لا أصلَه [أي: سلَب التأثيرَ الفعليَّ لمانعِ

= وما سُمِع منها أنّ اللهَ (كاسبٌ)، (كادحٌ)، (مقترفٌ)؛ فهذه تفرقةٌ لغويّةٌ تدلُّ على أنّ العربَ فرَّقت بين أفعالِ الخالق وأفعالِ المخلوق، والقرآن نَزل بلغتهم، فلو كانوا يعتقدون التسويةَ في الأفعال، لم يُراعوا التفرقةَ في التسميات، فهذا فرقٌ لغويٌّ». مقدّماتُ المراشِد إلى علم العقائد لابن خُمَير السبتي (ص١٧٩).

حصرِ الخالقيّة فيه تعالى] كما ذَكرْنا فيمَن عاون شخصًا أراد الهبوطَ من شَفا جدارٍ فأهبطَه حسبَ إرادتِه.

الثالثُ: أنّ لقدرةِ العبدِ كضوءِ البيت الفائضِ عليه من الشمسِ وجوهًا أربعةً، فهي باعتبارِ وجودها المحموليِّ مؤثِّرةٌ ومن آثارِ اللهِ لا دخْلَ فيها للعبادِ، وباعتبار اتّصافِ العبد بها من آثارِه، ولكن ليستْ بهذا الاعتبار مؤثِّرةً، كما مرَّ مفصَّلًا.

الرابع: أنّ تأثيرَ قدرةِ اللهِ في شرورِ العباد موافقُ طبائعِهم فلا إجبارَ، بل مساعدةٌ، وفي خُيُورِها مجرَّدُ فضلٍ، فلا إجبارَ أيضًا كما مرَّ مفصَّلًا[1].

---

(١) فصَّل العلامةُ البالكيُّ تلك النقطةَ الرابعة في حاشيته على تفسير البيضاوي في بيانِ قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ ﴾ [محمد: ١١]: «لعلَّه لم يُناسِب بين المتعاطِفَين؛ فقدَّم الولايةَ على المؤمنين، وأخَّرَ سلبَها عن الكافرين.
ولم يَقُل: بأنّ الله مولى للّذِين آمنوا لا للكافرِين، مع أنّه أوجَزُ وأنسَبُ؛ إشعارًا بأنّ الإيمانَ ـ ومثلُه الحسناتُ ـ لكونِـهِ وجوديًّا مخالِفًا لِما يَهوِيه النفسُ والطبيعةُ لا دخلَ فيه للطبيعةِ البشريّةِ النفسانيّةِ، وإنّما هو بمحضِ فضلِ اللهِ وتوفيقِهِ ونصرتِهِ، إلّا أنّ البَشرَ محلٌّ عاديٌّ ووسيلةٌ عاديّةٌ له.
و[إشعارًا] بأنّ الكفرَ وغيرَه من السيِّئاتِ من مقتضياتِ الطبيعةِ البشريّةِ النفسانيّةِ، و[إشعارًا بأنّ] كونَه مقدورًا ومخلوقًا له تعالى ليس إلّا من حيث إنّه لا يُهيِّئُ أسبابَ الإيمانِ التي في وُسعِه أن يُهيِّئَها، بل يَبقَى البشرُ على ما يَقتضِيه طبعُهُ، ويَهوِيه نفسُه الأمّارةُ، كما يدلُّ له آياتٌ أخرُ، مثلُ ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَّفْسِكَ ۚ ﴾ [النساء: ٧٩]، ومثلُ ﴿ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓ ۚ إِنَّ رَبِّى ﴾ [يوسف: ٥٣].
فدلَّتِ الآيةُ [﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ مَوْلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ لَا مَوْلَىٰ لَهُمْ ﴾] على أنّ إيمانَهُم تسبَّبَ عن ولايةِ اللهِ ونصرِهِ وتوفيقِهِ، وأنّ الكفرَ صدَرَ عن مقتضَى طبعِهِم، وأنّ عدمَ ولايةِ اللهِ لهم تَسبَّب عن كفرِهِم، وأنّه لو نصَرَهم وجَعَلَهم مؤمنين فإنّما هو من مجرَّدِ فضلِه ولُطفِه.
وأشار بالماضي في ﴿ ءَامَنُواْ ﴾ إلى أنّ إيمانَهم طرَأ بعد اقتضاءِ طبعِهم عدمَهُ، وباسمِ الفاعلِ=

[فضل الله في التكليف ويسر الشريعة]

ولمّا أمكن أنْ يُتوَهَّمَ مما تقرَّر أنّ العالَمَ كلَّه مِلْكُ اللهِ أنّه قد يُكلِّفُ العبدَ بما لا طاقةَ له، بل زَعم بعضُ الناسِ أنّ أحكامَ الشريعةِ كلَّها تكاليفُ شاقّةٌ.

أشار إلى دفعِ الأوَّلِ[1] بقولِه: «يَنبغي أنْ يُعلَمَ أنّ اللهَ تعالى» وإنْ جاز له أنْ يُكلِّفَ عبادَه بالمشاقِّ، لكن لم يفعلْ ذلك، بل «كلَّف بقَدر طاقَتِهم واستطاعَتِهم».

الطاقةُ والقدرةُ والقوّةُ والاستطاعةُ والوسعُ ألفاظٌ مترادفةٌ، تُطلَقُ تارةً على التمكُّنِ من الفعْلِ والترْكِ وحدَه، ويُعبَّرُ عنها بسلامةِ الأسبابِ والآلاتِ، وهي مدارُ التكليفِ موجودةٌ قبل الفعلِ وحين الفعلِ، وأمرٌ إضافيٌّ لا حقيقيٌّ، وهي المرادةُ هنا.

= في ﴿ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ إلى أنّ كفرَهم ثابتٌ باعتبارِ طبعِهم، [أي قال في المؤمنين: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ بالفعل الماضي الدّالِّ على الحدوث الطارئ لا الثبوت، وقال في شأن الكافرين: ﴿وَأَنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ باسم الفاعل الدالِّ على الثبوت الموافق للطبع البشريِّ لولا الهدايةُ الربّانيّةُ].
فاللهُ تعالى وإن كان خالِقًا للشرِّ كالخيرِ إلّا أنّ خلقَه للشَّرِّ مخالفٌ له، إلّا أنّ خلقَهُ للشَّرِّ موافقٌ لمقتضَى طبعِ البَشرِ، وخلقُهُ للخيرِ مخالِفٌ له [أي: مخالِفٌ لمقتضَى طبعِ البشر].
فخلقُ الخيرِ والصرفُ عن الشَّرِّ وهبيٌّ كخَلقِ القُوَى، لا دخلَ للعبدِ فيه إلّا بالمَحليّة، كما هو رأيُ الإمامِ الأشعريِّ وأتباعِهِ، وقال الإمامُ الربانيُّ قُدِّس سِرُّه: هو مكشوفُ العرفاءِ».

(١) أي: قولُه: «قد يُكلَّفُ العبدُ بما لا طاقةَ له»، فهذا الموضوعُ إلى آخر الرسالةِ بحثٌ عرفانيٌّ علميٌّ قيّم حول رحمةِ الشريعةِ ويُسرِ تكاليفِها بحسب الطاقة البشريّة، كما أشار إليه الشارحُ رحمه اللهُ.
وفيه إشارةٌ أيضًا إلى ردٍّ ما سبَق ممَّن حاولوا التبريرَ في التهاونِ بالأحكام الشرعيّة، من الَّذين قال المصنِّفُ والشارحُ رحمهما اللهُ حولهما:
«واعلَم أنّ كثيرًا من الناسِ لضَعفِ هِمَمِهم وقصورِ نيّاتِهم» عن الحقِّ «يطلبون الاعتذارَ» في فعلِ المحرَّمات من الكفرِ والمعاصي وفي تركِ الواجبات من الإيمان والطاعات، ويَرجون «دفعَ السؤال عنهم» في الدّارَين «فيميلون...» إلخ.

وتُطلَق تارةً أخرى بما يُوجِد به الفعلُ، وهذا عرَضٌ موجودٌ حقيقيٌّ مقارنٌ للفعلِ فقط عندنا نحن الأشاعرةَ.

«وخفَّف في التكليفِ[١]» أي: مع ذلك لمْ يَحملْ عليهم كلَّ ما يَطيقونه، بل خفَّف ذلك «لضعفِ خَلْقِهم» أي: لضُعفِهم باعتبارِ خليقتِهم وأصلِ طبائعِهم.

ثُمَّ استدلَّ على تخفيفِ التكليفِ بقولِه: قال اللهُ تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾ [النساء: ٢٨]، وعلى ضُعفِهم بقولِه: ﴿وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]؛ فإنّ قولَه: ﴿ضَعِيفًا﴾ حالٌ لازمةٌ «كيف» لا يُخفِّفُ «وهو» سبحانه «حكيمٌ» خبيرٌ بالأشياءِ وأوائلِها وعواقِبِها «رؤوفٌ رحيمٌ، ولا يليقُ بالحكمةِ والرأفةِ والرحمةِ تكليفُ ما لا يستطيعُ له العبدُ؟!» من الإضافةِ إلى المفعول به غير الصريح، والأصلُ تكليفُ العبدِ بما لا يستطيعُه، إلّا أنّه غيَّر إلى ما قاله إشارةً إلى أنّ المنفيَّ في الحقيقةِ هو ما لا يستطيعُ.

وأشار إلى دفعِ الثاني[٢] بقولِه: «فلمْ يُكلَّف برفعِ الصخرةِ العظيمةِ التي لا يَقدرُ على رفْعِها العبدُ، بل كُلِّف» في جميعِ أحكامِ الشريعةِ «بما هو يسيرٌ على العبدِ من الصلاةِ» بيانُ ما هو يسيرٌ «المشتملةِ على القيام والركوعِ والقراءةِ الميسَّرةِ» إشارةٌ إلى قولِه تعالى: ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾ [المزمل: ٢٠]، «وكلُّ ذلك يسيرٌ غايةَ اليُسْرِ».

---

(١) تكملةُ الجوابِ للإيراد الأوّل؛ حيث قال: «قد يُكلَّفُ العبدُ بما لا طاقةَ له»، وفيها الإشارة أيضًا إلى دفعِ الإشكال الثاني.

(٢) من هنا جوابٌ للإيراد الثاني؛ حيث قال: «بل زَعم بعضُ الناسِ أنّ أحكامَ الشريعةِ كلَّها تكاليفُ شاقّةٌ».

[فوائد الصلاة العرفانية النادرة](١)

أمّا أصلُ التكليفِ بالصلاةِ فهو رحمةٌ من اللهِ لأمورٍ:

منها: الأجرُ الجميلُ والجزاءُ الجليل في القيامةِ.

ومنها: أنّ الفائدةَ الأصليّة في خلْقِ العبدِ أنْ يتقرَّبَ إلى اللهِ بالذكرِ، والصلاةُ ذكرٌ لجميعِ الأعضاء واللطائفِ.

ومنها: أنّ العبدَ إذا اشتغل بالأعمال الدنيويّةِ فإنّه غافلٌ عن اللهِ، بَعُدَ عنْ خالقِهِ واعتراه ظلماتٌ نفسانيّةٌ وكدوراتٌ شيطانيّةٌ، فإذا صلّى استُبْدِل البُعْدُ قُربًا، والظُلُماتُ ضياءً، والكُدُوراتُ أنوارًا، وكلُّ ذلك فائدةٌ، كما قال ﷺ: «وَجُعِلَتْ قُرّةُ عَيْنِي في الصَّلاةِ»(٢).

ومنها: أنّ العبدَ يَتعالَى بها مراتبُه، ويمكن بل يقع أنْ يَبلُغَ بها مراتبُ الملأ الأعلى والمقرَّبين، كما قال ﷺ: «الصلاةُ معراجُ المؤمنِ»(٣). وهنا فوائدُ أخرى لا مجالَ لذكرِها.

وأمّا كونُها يسيرةً؛ فلأنّ اليومَ والليلةَ أربعةٌ وعشرون ساعةً، يمكن أنْ يفعلَ الصلَواتِ الخمسَ بشرائطِها وأركانِها في نصفِ ساعةٍ، وهو جزءٌ من ثمانيةٍ وأربعين جزءًا.

---

(١) مَن أراد التفصيلَ فليَرجِع إلى رسالة الشارح رحمه الله: أسرار الصلاة في ضمن رسائله في العرفان، بتحقيقنا.

(٢) طرفُ حديثٍ أخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، باب حُبّب إليّ النساءُ والطيبُ، برقم (٢٧٣٣) (٢: ١٩٠)، وقال: «هذا حديثٌ صحيحٌ على شرط مُسلِمٍ، ولم يُخرّجاه».

(٣) لم أجِده في مظانّ كُتُبِ الحديث.

وأمّا حُسنُ ترتيبِها إجمالًا؛ فلأنّ النيّةَ فعلُ القلبِ، وهو سلطانُ القُوَى، فإذا ذَكَر هو سَرَى إلى جميعِ البدنِ، كما قال ﷺ: «إذا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ»(١)، فيُطاوعُ الجسدُ كلُّه بالنور المُلْقَى على القلبِ أوّلًا وبواسطتِه إلى غيرِه ثانيًا.

والتكبيرُ المقارنُ لها [أي: للنيّة] إشارةٌ إلى أنّ اللهَ أكبرُ من أنْ يليقَ بمقامِ قُدسِهِ هذه العبادةُ الضعيفةُ، وإنّما هي امتثالُ الأمرِ مع الاعترافِ بكمالِ التقصير(٢).

وأمّا القيامُ؛ فلأنّ العبدَ يُريدُ أوّلًا أنْ يقومَ جميعُ أعضائِه حسبَ خِلْقَتِها الأصليّةِ عند ربِّ العالَمين؛ ليتلذَّذَ كلٌّ بلذائذِ الذكرِ، وإنّما قراءةُ القرآن فيه، فلِيتلذَّذ ويتبرَّك بكلامِ اللهِ الذي قام عنده، ويمتنُّ منه تعالى بأنّه أجازه أنْ يتْلُوَ عنده كلامَه، وهذا كمالُ اللُّطفِ والاستئناسِ.

وأمّا خصوصُ الفاتحةِ؛ فلاشتمالها على الاستعانةِ باسمِه مع توصيفِه بتلك الصفاتِ التي مدارُ كلِّ صفةٍ، وعلى حصرِ العبوديّةِ والاستعانةِ فيه، وطلبِ الهدايةِ، وغيرها من دقائقِ الفاتحةِ.

---

(١) طرفُ حديثٍ أخرجه البخاريُّ في صحيحه، بابُ مَن استبرأ لدينه، برقم (٥٢) (١: ٢٠)، وأخرجه مسلم في الصحيح، بابُ أخذِ الحلال وترك الشبُهات، برقم (١٥٩٩) (٣: ١٢١٩).

(٢) إشارةٌ إلى أنّ الأدلّةَ العقليّةَ متعارضةٌ في معرفةِ الله وعبادتِه تعالى فلا بدَّ من مبيِّنٍ؛ إذ لا يَخفى أنّ كلَّ عاقلٍ إذا تفكَّر في ذاتِه وفي الآفاقِ والنِّعَمِ، فهو موقِنٌ ويُذعِنُ بأنّ اللهَ خالقُ العالَمِ مالكُهم مُنعِمٌ عليهم إنعاماتٍ كثيرةً غنيٌّ عنهم، فله حقوقٌ كثيرةٌ عليهم.
فإذا نُظِر إلى غناه المطلقِ وكمالِ عظمتِه صدَّقنا بأنّه لا يليقُ بكبريائِه عبادةٌ ولا عرفانٌ، فله أن يُحرِّمَ عليهم العبادةَ، ويَنفَعهم فضلًا كما خلَقهم فضلًا.
أو نَظرنا إلى نِعَمِه علينا فله أن يوجِبَ عليهم شيئًا لِيَجعلَه وسيلةً عاديّةً لِقربهم منه ووصولِهم إليه، ويُميِّزَ المطيعُ، فيزيد عليه آلاءَه من العاصي فينتقم منه.
فحينئذٍ لِتعارُضِ هذَين نتحيَّرُ ما نفعل هل نشكرُه أو لا؟ لولا الأنبياءُ ما جاز لأحدٍ أن يعبُدَه بوجهٍ صحيحٍ! يُنظر: الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٢٩٤).

فإذا فعَل ذلك تَنبَّهَ وعَلِم أنّه لم يكنْ من حقِّهِ أنْ يَقومَ عنده تعالى؛ لأنّ فيه نوعَ تكبُّرٍ، بل كان عليهِ أنْ يَنحَنِيَ عنده كانحناءِ الغلمانِ العاشقين عند ساداتِهم، فيركَع. ومع ذلك يتنبَّهُ أنّ هذا أيضًا لا يليقُ بمقامِ القدسِ، فيُسبِّحَ اللهَ بقوله: سبحان ربِّيَ العظيمِ وبحمدِه.

ثُمَّ يستغرقُ في بحارِ الذكْرِ وفي عظمةِ معبودِه، فيتحيَّر ما يفعل فيلدغُه الخشيةُ وحيرةُ الأمر، كما يلدغُ الحيّةُ العظيمةُ الشخصَ، فيقومُ فيعودُ إلى حالِ القيامِ يُكبِّرُ اللهَ إشارةً إلى أنّه أكبرُ من أنْ يُفعَل له شيءٌ يليقُ به.

ثمَّ يتنبَّهُ أنّ الفرارَ لا يمكنُه من اللهِ، وإنّما طريقُ النجاةِ الفرارُ إليه تعالى، كما قال تعالى: ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾ [الذاريات: ٥٠]، فيَتنبَّهُ أنّ أقربَ الطريقِ إلى الفرار إليه تعالى كمالُ التذلُّلِ ونهايةُ التسافل، فيُسرِعُ المَشيَ إلى السجودِ؛ لأنّ فيه هذا الكمالَ والنهايةَ ذاكرًا أنّ اللهَ يَقبلُ حمدَ كلِّ مَنْ حَمِدهُ حسبَ قوَّتِه، ولا يُكلِّفُه بأزيَدَ، فيقول: سمِع اللهُ لِمَن حَمِده، ربَّنا لك الحمدُ، فيَسجُدُ.

ثُمَّ يتَنبَّهُ؛ لأنّ هذا أيضًا لا يليقُ باللهِ تعالى، فيقول: سبحان ربِّيَ الأعلى وبحمْدِه، ثُمَّ يتحيَّرُ، ما يفعل؟ فيقعدُ دهشةً، ثُمَّ يتفكَّرُ في أنّه لا طريقَ له أذَلُّ وأسفلُ من السجودِ، فيسجُدُ ثانيًا، ثُمَّ يزدادُ تحيُّرُه فيقومُ دهشةً وتحيُّرًا، فإذا قام اعتراه لذائذُ الذِّكرِ وذَهَل من أنّ القيامَ فيه نوعُ تكبُّرٍ حتى يقرأ الفاتحةَ، ويتذكَّرُ عظمةَ اللهِ وكمالَ ذِلّةِ نفسِه، فيركعُ، ثمَّ يسجدُ طبقَ ما مرَّ إلى آخِرِ الصلاةِ.

ثُمَّ لَمّا أتمَّ الركعاتِ حسب قوَّتِه رحمه اللهُ، وجعَل صلاتَه أنموذجَ معراجِ النبيِّ ﷺ، فيُلقَى في قلبِه أنْ يفعَلَ ما فعَله النبيُّ ﷺ ليلةَ الإسراءِ من قعودِه وقولِه: التحيّاتُ المباركاتُ، الصلواتُ الطيّباتُ لله، أي: خلْقًا ومُلْكًا واختصاصًا، وأنْ يذْكُرَ ما قاله اللهُ لنبيّه من قوله: السلامُ عليك أيُّها النبيُّ ورحمةُ اللهِ وبركاتُه؛

لِيلْتذَّ بذلك، ولِيَعلَمَ غايةَ قُربه ﷺ، ويتبرَّكَ بذكرِ اللهِ وذِكرِ نبيِّه.

وتشيرُ إلى أنّ السلامَ على النبيِّ ﷺ سلامٌ على المصلِّي أيضًا؛ لأنّ معنى السلامِ الأمنُ من جميعِ المكارهِ، وسيِّدُنا محمدٌ ﷺ أرحَم بأمَّتِه منهم، فإذا اعترى أمَّتَه مكروهٌ فهو ﷺ أشدُّ ألَمًا منهم، فأمْنُ أمَّتِه من المكارهِ أمْنٌ له ﷺ.

و[يتنبَّهُ] أنْ يَذكُرَ ما قاله في الجوابِ ﷺ من قولِه: السلامُ علينا وعلى عبادِه الصالحين؛ تلُّذذًا وتبرُّكًا، وليَعُمَّ السلامُ صراحةً ذاتَ المصلِّي وغيرَه، ثمَّ يستغرقُ في الذكر ويَعلَم أنّ اللهَ هو الحقيقُ بالعبادةِ، بل لا مقصودَ ولا موجودَ حقيقةً إلّا هوَ، وأنّه إنّما عَمِل وعَلِم هذا لكونِ سيِّدنا محمدٍ ﷺ رسولَه، فيتجدَّدُ إيمانُه ويتبرَّك بالشهادَتَين.

ثمَّ يتفكَّر في أنّه إنّما هو وصَل إلى هذه العبادةِ الحسنةِ والقُربِ منه تعالى حتى جَعل صلاتَه أنموذَجَ معراجِه ﷺ ببركةِ اتِّباعِه، فيَجزِيه حسب قوَّتِه فيُصلِّي عليه.

ثُمَّ يتفكَّر في أنّ الدعاءَ في مثلِ هذا القربِ مستجابٌ، فيدعو مع أنّه اعتِيدَ أنّ مَن انصَرفَ عن مجلسِ أحدٍ يجيءُ أوانُ أنْ يذكُرَ له مطالبَه فيَدعو، ثُم يختم مجلسَ قُربِه منه تعالى بتسليمِ الوداعِ.

ولَمّا لا يجوز السلامُ على اللهِ يُبدِّلُه بالسلام على عبادِهِ من الإنسِ والجنِّ والمَلَكِ، ويَعلم أنّهم صنفانِ: صِنفٌ في نصفِ العالَم، أي: ما يَلِي الخطَّ الخارجَ من نقطةِ شمالِ المصلِّي إلى نقطةِ جنوبه إلى غايةِ نقطةِ غربه، وصِنفٌ في نصفِه الآخر، أي: ما يَلي ذلك الخطَّ إلى غايةِ نقطةِ شرْقِه، فيسلِّمُ تسليمَين يشملان جميعَ عبادِه تعالى.

يا إخواني، أسرارُ الصلاةِ كثيرةٌ دقيقةٌ اكتفَيْنا بهذا القَدْرِ؛ لأنّه لا يمكنُ أنْ يَعلَمَه كلُّ أحدٍ ويُصدِّقَ به.

إنْ قيل: هذه الدقائقُ لا يَعلمُها إلّا أخصُّ الخواصِّ فضلًا عن أنْ تخطُرَ ببالِ المصلّين.

قلنا: نعم، الأمرُ كما قلتَ، لكن ليس غرضُنا أنّه يجبُ أنْ يعلمَها الناسُ، أو أنْ تخطُرَ ببالِ المصلِّي في صلاتِه، بل المقصودُ أنّها هي الحِكْمةُ الأصليّةُ في ترتيبِ الصلاةِ، سواءٌ علِمَها الشخصُ أوْ لا، وسواءٌ خطَرتْ ببالِه في الصلاةِ أمْ لا، لكن فضلُ اللهِ يَقتضي أنْ يجعَل صلاةَ مَن يُداومُ عليها ولا يترُكُها في حُكْمِ صلاةِ مَنْ تخطُرُ ببالِه في كلِّ صلاةٍ؛ ومِن ثَمّة قال ﷺ: «الصلاة معراجُ المؤمن»[1]، ولم يقيِّدِ المؤمنَ بالكامل[2]، واللهُ أعلم بحقيقةِ الحال.

[حكمة الصوم العرفانية]

«وكذا الصومُ في نهايةِ السهولةِ»؛ إذْ زمانُه بالنسبةِ إلى زمانِ السَّنةِ نسبةُ واحدٍ إلى أربعةٍ وعشرين تقريبًا؛ لأنَّ السَّنةَ اثنا عشَرَ شهرًا، والعبدُ يصومُ في أيّامِ شهرٍ واحدٍ، وهي غالبًا لنصفِ شهرٍ[3]، مع أنّ الصومَ لا يَشغله عن غيره؛ إذْ معه يُطيقُ أنْ يفعلَ اللوازمَ، كالزراعةِ والتجارةِ والخِياطةِ والكِتابةِ.

وأمّا حسْنُ أصلِ التكليفِ بالصوم فلأمورٍ:

منها: الثوابُ الأخرويُّ.

ومنها: التخلُّقُ بأخلاقِ اللهِ؛ فإنّه تعالى لا يأكلُ ولا يَشرَبُ ولا يُجامعُ؛ لعدم إمكانِ شيءٍ منها له تعالى، وتكليفُ العبدِ بالصومِ مع أنّه خلافُ مقتضَى طبعِه بل لا يتحمَّلُه نفسُه بحسبِ الجِبلّةِ لهذه الصفةِ الشريفةِ، وهذه الفائدةُ

---

(١) لم أعثر على تخريجه في مظانِّ كُتُبِ الحديث بعد طول البحث.

(٢) أي: لم يَقُل ﷺ: الصلاة معراجُ المؤمنِ الكاملِ، بل أطلقَ لفظَ المؤمنِ؛ ليشملَ الكاملَ وغيرَه.

(٣) لأنّ الشهرَ عبارةٌ عن الأيّامِ والنهارِ معًا، والصومُ في اليوم فقط، إذن يشغلُ الصومُ نصفَ الشهر.

أعلى الفوائدِ، وامتثالٌ لقولِه ﷺ: «تخلَّقوا بأخلاقِ الله»[١].

ومنها: أنّ العبدَ إذا صامَ اعتَراه الجوعُ والعَطَشُ ويَتكاسلُ قُواه، فلا يَطيقُ أنْ يتكلَّمَ باللَّغوِ أو يفعلَ اللَّغوَ، فيتَّصِف بصفاتِ الصالحين، ورُبَّما يَندرجُ في سِلْك قولِه ﷺ: «الصَّمْتُ حِكْمةٌ، وَقَلِيلٌ فاعِلُهُ»[٢].

ومنها: أنّه بالأكلِ والشُّربِ في أحدَ عشرَ شهرًا وانهماكِهِ في الزخارفِ واللَّذائذِ يتكدَّرُ ويُظْلِمُ لطائِفُهُ، فيتباعَدُ عن عالَمِ القُدْسِ تَباعُدًا ما، فإذا صام رمضانَ زال التكَدُّرُ والظُّلُماتُ وبُدِّلتْ بأنوارٍ وبركاتٍ.

ومنها: أنّ الصومَ في ذاتِه دافعٌ لآلامٍ جِسمانيّةٍ.

ومنها: أنّ الصومَ ـ لاستمرارِه مدّةً يَختلي فيها الصائمُ من الناسِ ـ أبعدُ من الرياءِ بالنسبةِ إلى سائرِ العباداتِ؛ لأنّه لو فُرِض أنّه بِنِيَّتِه أشرَكَ غيرَ اللهِ كالحياءِ من الناس، لكن في استدامتِه وعدمِ إفطارِه في غيبةِ الناس يَخرُج من ذلك ويدخُلُ في زمرةِ المُخلِصين للهِ والصادقين.

ولهذه الفوائد ورَد في الحديث الربانيِّ: «كُلُّ عَمَلِ ابْنِ آدَمَ لَهُ إلّا الصَّوْمَ؛ فَإنّهُ لِي، وَأنا أَجْزِي بِهِ»[٣].

---

(١) لم أعثر على تخريجه في مظانِّ كُتُبِ الحديث، بل وجدتُه من أقوال الشيخ ذي النون المصريِّ قُدِّس سِرُّه: عن عُثمانَ الخَيّاطُ، قالَ: سَمِعتُ ذا النُّونِ يَقُولُ: «مُعاشَرةُ العارفِ كَمُعاشَرةِ اللهِ؛ يَحتَمِلُكَ وَيَحلُمُ عَنكَ، تَخَلُّقًا بِأخلاقِ اللهِ الجَمِيلةِ». حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم (٩: ٣٧٦).

(٢) لم أعثر على تخريجه في مظانِّ كُتُبِ الحديث، بل من أقوال لقمان الحكيم عليه السلام، كما جاء في كتاب الزهد للإمام أحمد بن حنبل، بابُ بقية زهد عيسى عليه السلام، برقم (٥٤٢) (١: ١٠٦).

(٣) أخرجه البخاريُّ في صحيحه، بابُ ما يُذكَر في المِسك، برقم (٥٩٢٧) (٧: ١٦٤)، ومسلمٌ في الصحيح، بابُ فضل الصيام، برقم (١١٥١) (٢: ٨٠٧)، واللفظُ للبخاريِّ.

[الزكاة وفوائدها العرفانية وغيرها]

«والزكاةُ أيضًا كذلك» أي: يسيرةٌ؛ «إذْ قدَّرَها» اللهُ في النقدِ وفي مالِ التجارةِ وبعضِ السوائمِ «برُبعِ العشرِ، ولم يُقدِّرْ بالكلِّ والنصفِ مثلًا لِتَثقلَ على العباد».

وأمّا أصلُ حُسنِ التكليفِ بها فلفوائدَ:

منها: الثوابُ الأخرويُّ.

ومنها: التخلُّقُ بأخلاقِ اللهِ من الجُودِ والتكفُّلِ برزْقِ غيرِه.

ومنها: شُكرُ اللهِ بإعطائِها على أنْ أعطاه اللهُ مالًا يَقتدرُ أنْ يُساعِدَ به غيرَه.

ومنها: امتنانُ الفقراءِ منه وارتفاعُ حَسدِهم له.

ومنها: كونُه علامةَ كمالِ العقلِ والرحمِ بالنوعِ؛ حيث تفكَّرَ في أنّ له مالًا، وغيرُه من عبادِ اللهِ ليس له ذلك، فيرحمُهم.

ومنها: أنّه لو قدَرَ نحوُ سلطانٍ على أخْذِ الزكاةِ كلِّها من جميعِ المسلمين لم يبقَ فقيرٌ ولا مسكينٌ، كما هو ظاهرٌ.

[من كمال الرأفة الرخص الشرعية]

«ومن كمالِ الرأفةِ جَعَل لِما هو عسيرٌ» في بعضِ الأحيان «خَلَفًا»؛ لِيَفعلَ العبادُ هذا الخلَفَ» إنْ تعسَّرَ الأصلُ عليهم رُخصةً منه تعالى.

«فجَعَل للوضوء» العسيرِ إذا لم يجِدْ ماءً، أو احتاج إليه لدفعِ عطَشِه، أو عطَشِ عونِه، أو دوابِّه، أو خاف من استعمالِه مرَضًا، أو بُطْءَ بُرءٍ «خلَفًا هو التيَمُّمُ» حتى أنّه إذا لم يجدْ ترابًا وكان فاقدَ الطَّهورَين وصلّى، أُثيبَ بها ولا يعاقبُ وإنْ وجَب عليه القضاءُ.

الزيادةَ في هذا التخفيفِ مثلًا كإطالةِ السجودِ والركوعِ والقيامِ، فيَبلغون بهذه الإطالةِ ما يتمنَّون من الزيادةِ.

«قال بعضُهم» أي: العوامُّ «بتَمنِّي الزيادةِ في الصوم المفروضِ، وبعضُهم في الصلَواتِ المفروضات، وعلى هذا القياس، وما هذا التَّمنِّي إلّا لِكمالِ التخفيفِ».

حاصلُ الدليل: أنّه كلَّما تَـمنَّى العوامُّ الزيادةَ كان ذلك لكمالِ خفَّةِ التكاليفِ، لكنَّ المقدَّمَ حقٌّ، فكذا التالي.

[إشكال قوي وجوابه]

ولَمّا أمكن أنْ يُعارَض هذا الدليلُ بأنْ يقال: كلَّما عَلِم أكثرُ الناس أنّ هذه التكاليفَ شاقّةٌ فهو يدلُّ على كونِـها شاقّةً، لكنَّ المقدَّمَ حقٌّ؛ إذِ الكفَرةُ أكثرُ في كلِّ عصرٍ من أربعةِ أمثالِ المسلمين، وهو يطعنون فيها بأنها شاقّةٌ، وكذا أغلبُ المسلمين المتخلِّقين بأخلاقِ الكفرةِ، وكذا بعضُ الكُسالَى من المسلمين، فكذا التالي [حقٌّ].

دفع ذلك بقولِه: «وعدمُ وجدانِ اليُسرِ» والخِفّةِ «في أداءِ الأحكامِ للبعضِ» ليس لعدمِ تحقُّقِ اليُسرِ في الواقعِ، بل إنما هو وهميٌّ محضٌ مبنيٌّ «على وجودِ أمراضٍ» باطنيّةٍ «وظلماتٍ نفسانيّة وكُدوراتٍ طبيعيّةٍ ناشئةٍ عن هوى النفسِ الأمّارةِ» إشارةٌ إلى تحقيقٍ لطيفٍ مفصَّلٍ في الكتُبِ، سِيَّما كُتُبِ الصوفيّةِ الصفيّةِ رضوانُ اللهِ عنهم أجمعين، ونذكرُه إجمالًا فنقول:

إنّ الإنسانَ مركَّبٌ من مجرَّداتٍ خمسةٍ: القلبِ، والروحِ، والسِّرِّ، والخفيِّ، والأخفَى، ومن ماديّاتٍ خمسةٍ: هي النفسُ، والعناصرُ الأربعةُ.

والمجرَّداتُ في ذواتِها خُيُورٌ محضةٌ وعُلويّةٌ[١]، محلُّها الأصليُّ عالَمُ الأمرِ فوقَ العرشِ، ونورانيةٌ ليس من شأنِها في ذواتِها الكفرُ والفسقُ والبُعدُ عن اللهِ، بل إنّما تقتضي الإيمانَ والطاعةَ والقُربَ منه تعالى، والماديّاتُ بعكسِ ذلك[٢].

فتسافلتِ المجرَّداتُ وتركَّبَتْ مع الماديّاتِ[٣]، فتكدَّرَتِ المجرَّداتُ بهذا التركيبِ[٤] تكدُّرًا ما وتباعدتْ عن مقامِ القُدسِ، وحصَلَتْ في البشرِ طبائعُ ـ أي: صفاتٌ ذاتيّةٌ ـ تقتضي الشرورَ، كصفةِ القتل والكفرِ... إلى غير ذلك.

فأرسلَ اللهُ الرُّسُلَ عليهمُ السلامُ وأمرَهم بأوامرَ ونهاهم عن مناهي، فبلَّغوها الناسَ، وجَعل اللهُ الإنسانَ جامعًا لبعضِ ما في ذاتِه تعالى كالوجودِ والعلمِ، وإليه الإشارةُ بقولِه ﷺ: «إنّ اللهَ خَلَقَ آدمَ على صورتِهِ»[٥]، [وجامعًا] لِما في جميعِ العالَمين؛ ومن ثَمّة سُمِّيَ عالَمًا أصغرَ.

---

(١) أي: لا تميل إلى الكفرِ والعصيان بحسبِ طبعِها الأصليِّ ما لم تتأثّر بتأثيراتِ النفسِ الأمّارة بالسوء.

(٢) أي: تميل إلى الكفرِ والعصيان بحسبِ طبعِها الأصليِّ ما لم تتأثر بتأثيراتِ المجرَّدات فتتزكّى.

(٣) وإلى ذلك يُشير قولُه تعالى: ﴿ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ [الذاريات: ٢١]، سبحان مَن جمَع بين الماديِّ والمجرَّد عن المادّة، ولا يلتقيان في شيءٍ إلّا أنّهما مخلوقتان لله تعالى!

(٤) والمراد بالتركيب هنا التعلُّقُ التجرُّديُّ؛ إذِ المجرَّدُ عن المادةِ لا جزءَ له حتى يتركَّبَ مع غيرِه، بل يتعلَّق بغيره تعلُّقًا تجرُّديًا، وهذا التعلُّق سببُ الترقيّاتِ شرطَ محاولةِ الشخصِ إنقاذَ تلك المجرَّداتِ اللطيفةِ النزيهةِ خلقًا من أسارةِ الماديّاتِ والنفسِ الأمّارة بالسوء.

(٥) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، بابُ النهيِ عن ضربِ الوجهِ، برقم (٦٨٢١) (٨: ٣٢).
وهنا نقف وقفةً متأنيّةً؛ إذ لا بدَّ أن نعلَمَ أنّ الهاءَ في قوله: «على صورته» يحتمل أن تكونَ عائدةً إلى سببٍ خارجٍ غيرِ صورةِ آدم، وغيرِ الله تعالى، ويحتمل أن تكونَ عائدةً إلى آدم، ويحتمل أن تكونَ عائدةً إلى اللهِ؛ فهذه طرقٌ ثلاثٌ واحتمالاتٌ ثلاثٌ:
ذَكَر الشارحُ في حاشيته الخطيّة على العقائدِ النسفية ما يؤيّد الاحتمالَ الأوّلَ، نقلًا عن خاتمةِ الفتاوى لخاتِمة المحقّقين الشهاب ابن حجر الهيتمي رضي الله عنه (ص٢١٣)، =

فالإنسانُ عالَـمٌ وسيعٌ أمَرَ اللهُ كُلًّا منهم بالجهادِ، وجَعَل الروحَ فيه سلطانَ الجنودِ الإسلاميّةِ، والقلبَ وزيرَه الأعظمَ، والمجرَّداتِ الثلاثةَ الأخَرَ سائرَ وُزرائِه، وجعَل له جنودًا من الأرواحِ الكمَّلِ والأملاكِ؛ إذْ في كلِّ بشرٍ سِتُّ مئةِ مَلَكٍ: ثلاثُ مئةٍ بالليلِ، وثلاثُ مئةٍ بالنهارِ، كما ورد في الأحاديث، وهم المرادُ بالمعقِّبات في الآيةِ[1].

وجعَل النفسَ سلطانَ القُوَى الكُفـريّةِ، والشيطانَ وزيرَه، فيجاهدُ الـروحُ

= فيقول:

«إنّ هذا الحديث صحيحٌ، وهو واردٌ على سببٍ؛ هو أنّ النبيَّ ﷺ رأى رَجلًا يَضرب عبدَه على وجهِهِ، فقال ﷺ ذلك، أي: لا تضربه على وجهِه؛ فإنّ الله خلَق وجهَ آدم على صورةِ هذا الوجهِ، وآدمُ أبوك، فكيف تَضربُ وجهًا يَشبه وجهَ أبيك؟! فالضميرُ لغيرِ مذكورٍ ـ وهو العبدُ المضروبُ ـ دلَّ عليه قرينةُ الحالِ الخارجةِ وهو جائزٌ. انتهى».

ونقل النيسابوريُّ رحمه الله في تفسيره (١ : ٨) حول الاحتمال الثاني: «... فقيل: معناه خلَق آدمَ على صورتِـه التي كان عليها، يعني ما توَّلد مِن نطفةٍ ودمٍ وما كان جنينًا ورضيعًا، بل خلَقه الله تعالى رجلًا كاملًا دفعةً واحدةً».

ونقل صاحبُ فتح الباري (٥ : ٤) حول الاحتمال الثالث: «وقيل: الضميرُ لله، وتمسَّك قائلُ ذلك بما ورَد فـي بعضِ طـرُقِه «على صورةِ الرحمن»، والمرادُ بالصورةِ الصفةُ، والمعنى: إنّ اللهَ خلَقه على صفتِهِ من العلم والحياةِ والسمعِ والبصرِ وغير ذلك، وإن كانت صفاتُ اللهِ تعالى لا يُشبِهُها شيءٌ».

وقال الإمام الربّاني في مكتوباته (٢: ٢٤٠) حول هذا الحديث: «وفي هذا المقام ظنَّتِ الزنادقةُ والمجسّمةُ أنّ اللهَ عزَّ وجلَّ في صورةِ الإنسانِ، وأثبتوا القُوَى والجوارحَ الإنسانيّةَ في حضرتِه جلَّ سلطانُه [جهلًا و] من عدم العقل ضلُّوا وأضلُّوا، ولم يعلموا أنّ إطلاقَ الصورةِ وأمثالِها في تلك الحضرةِ من قبيلِ التمثيلِ لا على سبيل التحقيقِ والتثبيتِ؛ فإنّ حقيقةَ الصـورةِ تَقتضِي التبعُّضَ والتركُّبَ والتجزيءَ، وكلُّ ذلك منافٍ للوجوبِ ومانعٌ للقِدَم».

(١) إشارةٌ إلى قولِه تعالى: ﴿ لَهُۥ مُعَقِّبَٰتٌ مِّنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ يَحۡفَظُونَهُۥ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ ﴾ [الرعد: ١١].

النفسَ؛ فإنْ غَلَّب الروحَ الإنسانُ ـ بأن أطاعَ الروحَ والقلبَ[١] ـ تعالَتْ ماديّاتُه وقَرُبتْ منه تعالى وازداد مجرّداتُه تعاليًا وقُرْبًا، وإنْ غلَّبَ [الإنسانُ] النفسَ ـ بأنْ أطاعها ـ تسافلتْ مجرّداتُه غايةَ التسافُلِ، بل انقَلبتْ ماديّاتٍ، وازدادتْ ماديّاتُه ظلماتٍ، فيحصلُ فيه ظلُماتٌ كثيرةٌ تصيرُ أسبابًا لأمراضٍ باطنيّةٍ.

ومِصداقُ ذلك قولُه تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّـٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَـٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، ومثل قولِه: ﴿كَلَّاۖ بَلۡۜ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤]، ومَنْ أراد تحقيقَ ذلك مفصَّلًا فعليه بمطالعةِ كُتُبِنا، سِيَّما رسالة فسَّرنا فيها سورةَ التين.

فحاصلُ كلامه قُدِّس سِرُّه منعُ ملازمةِ شرطيّةِ دليلِ المعارضِ[٢] بسندِ أنّ عِلْمَ هؤلاء نشأ من هذه الأمراضِ الباطنيّةِ في بداهةِ أنّ الدِّينَ في ذاتِه يُسرٌ، كما لا يَقدَحُ في بداهةِ حلاوةِ العَسلِ إدراكُ الصفراويِّ مَرارتَه؛ لمرَضِه الصفراءِ لا أنّها ناشئةٌ عن النفسِ المطمئنّةِ.

[تحقيق نفيس في مراتب النفس]

تحقيقُ ذلك: أنّ النفْسَ في ذاتِها أمّارةٌ بالسوءِ كما مرَّ، وإنْ غلبَتِ الروحَ ـ والعياذُ باللهِ ـ ازداد أمرُها بالسوء[٣].

وإذا تزكَّتْ في أثرِ الجهادِ بحيث سدَّ تدسيساتِها في الجملةِ، وحاصَرَها الروحُ وقواه تصيرُ لوّامةً؛ لأنّها ربَّما تلومُ صاحبَها عن فعلِ السيئاتِ لا مكْرًا،

---

(١) أي: جعلَهما مُطاعَين بأن فضَّل أوامرَهما وقدَّم طلبَهما على طلباتِ النفسِ الأمّارة.

(٢) أكثرُ الناسِ يتصوَّرون الأحكامَ الشرعيّةَ بكونها شاقّةً، إذن هي شاقّةٌ واقعًا، فأجاب: بأنّ تصوُّرَ الأكثرِ مشقّةَ التكليفِ ناتجٌ عن أمراضٍ قلبيّةٍ لا عن الواقع.

(٣) وإليها يشيرُ قولُه تعالى: ﴿إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ﴾ [يوسف: ٥٣].

كأنْ تُريدَ به إيقاعَ الشخصِ في الرياءِ، أو العُجبِ مثلًا، كأنْ تَأْمُرَ شخصًا بإيقاع صلاةِ الضحى في ملأٍ وتلومَه على تركِها، وتقصُدُ بذلك أنْ تُدخِلَه في الرياء؛ فإنّها حينئذٍ في أعظمِ درجاتِ الأمّارةِ حقيقةً؛ فإنّها [في حال اللوّامة] لَمّا تُطالِع كمالَ صفاءِ الروحِ والقلبِ تميلُ أنْ تصفوَ بالعباداتِ(١).

وإذا تزكَّتْ بحيث لم تَقصدْ سيِّئةً أصلًا، بل طاوعتِ الشرعَ الشريفَ وحضرتْ بذاتِها لامتثالِ الأوامرِ والانتهاءِ عن المناهي؛ سُمِّيَتْ مُطمئنّةً؛ لاطمئنانِها وعدمِ شكِّها في حسنِ الشريعةِ وسهولتِها وسهولةِ إطاعتها.

وإن بَلغتْ بحيث كما تَرضَى قضاءَ اللهِ كذلك كانتْ تَرضى المَقضِيَّ [أي: أثرَ القضاء] وجميعَ ما يصدرُ عليها من البليّات سُمِّيتْ راضيةً.

وإذا بَلغ تزكيَتُها الغايةَ [ورَسخ] بأن كان الاطمئنانُ والرضاءُ خُلُقًا لها، ولم يُمكنْها ـ ولو تكلَّفتِ ـ الشكُّ وعدمُ الثباتِ والسَّخطُ سُمِّيَتْ مرضيّةً؛ لأنّ اللهَ حينئذٍ يرضَى عنها كمالَ الرضاءِ(٢).

فمراتبُ النفسِ خمسٌ، وتجري كلٌّ منها بالنسبة إلى الأصولِ والفروعِ:

فنفْسُ الكافرِ المُعانِدِ الجازمِ بكفرِه أمّارةٌ بالنسبةِ إلى الكفرِ، ونفسُ الكافر المُتردِّدِ إنْ لامتْهُ على الكفرِ فلوّامةٌ، ولا يُتصوَّرُ في الكافر المراتبُ الثلاثةُ الأخيرةُ بالنظر إلى عقائِدِه ولا بالنظر إلى الفروعِ.

ونفْسُ المؤمنِ ليستْ أمّارةً بالنظر إلى الإيمانِ، فإنْ كانتْ بحيثُ يشكُّ في بعضِ المسائلِ أوّلًا ثُمَّ يُذعِنُ بها فنَفسُه لوّامةٌ، وإنْ لم يبقَ له شكٌّ فنفْسُه مطمئنّةٌ بالنظر إلى الإيمانِ، فإنْ أحبَّتْ أصلَ وضْعِ اللهِ الشرعَ فراضيةٌ، وإنْ

---

(١) وإليها يشيرُ قولُه تعالى: ﴿وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة: ٢].

(٢) وإلى هذه المراتب الثلاثةِ الأخيرةِ يشيرُ قولُه تعالى: ﴿يَـٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [الفجر: ٢٧-٢٨].

أحبَّتْ نفسَ مسائلِ الدين وعَلِمتْ جميعَها حسنةً فمَرضيّةٌ بالنظر إلى العقائدِ.

ونفسُ المؤمنِ الفاسقِ إذا فَعل المعصيةَ وأحبَّها ولم يَخطُرْ ببالِها بُغضُها فنفْسُه أمارةٌ بالسوءِ بالنسبة إلى الفروع، وإنْ كان كارهًا لها فنفسُه لوّامةٌ، وإنْ فَعلَها كسلًا أو بمقتضى الطبع مثلًا، وإنْ لم يفعلِ المعاصيَ الكبائرَ أصلًا ـ ولو كان عدمُ الفعلِ بتكلُّفٍ وتصبُّرٍ ـ فنفْسُه مطمئنّةٌ بالنِّسبةِ إلى الفروعِ.

وإنْ رَضِيَ بعمَلِه إيّاها وكان عدمُ فعلِ المعاصي خُلُقًا له فنفْسُه راضيّةٌ، وإنْ كان قد يهجسُ في خاطرِه سخْطُ العملِ لكسَلٍ مثلًا.

وإنْ كان هذا الرضاءُ خُلُقًا له بحيثُ لم يهجُسْ في خاطرِه السخطُ أصلًا فنفْسُه مَرضيّةٌ، وهي لأخصِّ الخواصِّ.

فأشار قُدِّس سِرُّه إلى أنّ المطمئنّةَ لا يَنشأ عنها قبيحٌ لا أصليٌّ ولا فرعيٌّ، فبالأوْلَى لا يَصدرُ عن الراضيةِ والمرضيّةِ، ولذا ترَكهما، وترَك اللَّوامةَ؛ لأنّها بين بين؛ إذْ رُبَّما يَنشأ عنها القبيحُ ورُبَّما ينشأ عنها الحسَنُ. فلله درُّه؛ حيث أشارَ بهذه العبارةِ الوجيزةِ إلى دقائقَ لا يطَّلِعُ عليها إلا الخواصُّ!

«المُنتصبةِ[١] لمعاداةِ اللهِ سبحانه» الباء سببيّةٌ، يعني أنّ تلك الظلُمات إنّما تَنشأ عن الأمّارةِ بسببِ عداوتِـها للهِ تعالى، والعياذُ باللهِ! لا بسببِ أنّ تلك في ذاتها حقّةٌ حسنةٌ.

[الاستدلال على أن النفس الأمارة منشأ الرذائل]

وأشار قُدِّس سِرُّه إلى الاستدلال على ما ذكره بقولِه تعالى: «قال اللهُ سبحانه: ﴿كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ﴾ [الشورى: ١٣]»؛ فإنّه بمَسلَكِ

---

(١) صفةُ النفسِ الأمّارةِ، أي: تلك المشقّة ناشئةٌ عن هوى النفسِ الأمّارةِ المنتصِبةِ لمعاداةِ اللهِ.

الإيماءِ يدلُّ بحسبِ اللغةِ والعرفِ على أنّ الدِّينَ الذي يَدعوهم النبيُّ ﷺ في ذاتِه حسَنٌ سهلٌ، وإنما كَبُر وتعسَّر أو تعذَّرَ على المشركين لِمَرضِ إشراكِهم وكفرِهم، «وقال: ﴿وَإِنَّهَا﴾» أي: الصلاةَ «﴿لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٥]»، يدلُّ على أنّ الصلاةَ في ذاتِها حسنةٌ سهلةٌ، فإنْ كان الشخصُ خاشعًا خائفًا من اللهِ ازداد حُسْنُها وسهولتُها عنده، وإنْ لم يكن خاشعًا تصيرُ كبيرةً صعبةً عليه لمرضِه الباطنيِّ، وهو عدمُ خوفِهِ من اللهِ تعالى(١).

ولَمّا كان مظنّةُ أنْ يُقالَ: لا نُسلِّمُ أنّ مرضَ الباطنِ كمرضِ الظاهرِ في إدراكِ العُسْرِ به، وقياسُه عليه قياسُ غائبٍ على حاضرٍ، وهو من الوهميّاتِ، أشار إلى دفعِ ذلك بقولِه:

«فكما أنّ مرضَ» العضوِ «الظاهرِ» كالحُمَّى «موجِبٌ لعُسْرِ أداءِ الأحكامِ، كذلك مرَضُ» الجزءِ «الباطنِ» كمَرضِ القلبِ «أيضًا مُوجِبٌ لذلك العُسْرِ» بداهةً؛ فإنّ مَن راجع وجدانَه عَلِم أنّه إذا أبغضَ شخصًا يَعسُرُ عليه امتثالُ أوامرِه ولو بمناولةِ ما هو في كمالِ سهولةٍ، كشَربةِ ماءٍ أو [حمْلِ] قلمٍ، ويكون حملُ هذا القلمِ عنده كحمْلِ جبلٍ عظيمٍ بل أثقلَ.

فعُلِم أنّ كلَّ مَن هو عدوٌّ لشخصٍ يَثقُل إطاعةُ أوامرِه ولو في أتفلَ، فيُضمُّ إليه كبرى قولُنا: الكفَرةُ أعداءُ اللهِ، صغرى(٢)، ينتج: الكفَرةُ يَثقُل عليهم اتِّباعُ الشريعةِ

---

(١) مرضُ الكفر وعدمُ الخشوع وسائرُ الرذائل ناتجٌ عن النفسِ الأمّارةِ بالسوء، والقاعدة الأصوليّة تقول: الحكمُ على المشتقِّ يدلُّ على عِليّةِ مأخذِ الاشتقاق، فمأخذُ المشركين الشركُ، ومأخذُ الخاشعين الخشوعُ، فهما سَبَبا الحكمِ على المشركين والخاشعين.

(٢) أي: هذه القضية الكليّة (كلُّ مَن هو عدوٌّ لشخصٍ يَثقُل إطاعةُ أوامرِه) كبرى، يُضَمُّ إليها قضيةُ (الكفَرةُ أعداءُ اللهِ صغرى)، فيكون القياس هكذا: الكفَرةُ أعداءُ اللهِ، وكلُّ مَن هو عدوٌّ لشخصٍ يَثقُل إطاعةُ أوامرِه، ينتج: الكفَرةُ يثقُل عليهم إطاعةُ أوامرِ اللهِ.

ولو كانتْ أسهلَ؛ إذِ العداوةُ مرَضٌ باطنيٌّ، وهو أثقلُ من المرَضِ الظاهرِ، فليس ما نحن فيه قياسَ الغائبِ على الحاضرِ، بل تنظيرٌ للمشاهد بالمشاهدِ.

[أنواع الخطرات]

«وقد ورَد الشرعُ الشريفُ لإبطالِ رسوم النفسِ الأمّارةِ ورفعِ هواجِسِها» كما ذكرْنا أنّ الشرعَ الشريفَ لتأسيسِ بُنيانِ جهادِ النفسِ.

ما يخطرُ بالبالِ سرعةً يُسمَّى **هاجسًا**، فإنْ بَقِيَ زمانًا يُسمَّى **خاطرًا**، فإنْ تَردَّدَ فيه يُسمَّى **حديثَ نفْسٍ**، وإنْ ترجَّح عنده يُسمَّى **هَمًّا**، وإنْ جَزم به يُسمَّى **عزمًا**، والعزمُ في الخيرِ يُثابُ عليه وفي الشرِّ يُعاقَبُ، وهَمُّ الخيرِ يُثابُ عليه، وهمُّ الشرِّ لا يُعاقَبُ عليه، ولا ثوابَ ولا عقابَ على الثلاثةِ الأوَلِ.

وإنْ أوهَم كلامُ بعضِ الأصوليِّين أنّه يُعاقبُ أو يُثابُ بحديثِ النفسِ إذا تكلَّم به أو فعلَه، كما قال السُّبْكيُّ[1] رضي الله عنه:

مَراتبُ النَّفْسِ خَمْسٌ هاجسٌ ذَكَروا ... فخاطرٌ فحَديثُ النفْسِ فاسْتَمِعا
يَلِيهِ هَمٌّ فعَزْمٌ كلُّها رُفِعتْ ... سِوى الأخيرِ ففيهِ الإثمُ قدْ وَقَعا

ويدلُّ له صريحُ الحديثِ. نعم يضرُّ حديثُ النفسِ في العقائدِ، وكذا هَمُّ نقائضِها؛ لأنّ الشكَّ فيها كفرٌ[2]، فأشار قُدِّس سِرُّه بقولِه: «ورفعِ هواجسِها»

---

(١) السبكي: قاضي القضاةِ تاجُ الدين عبدُ الوهاب بنُ عليِّ بن عبدِ الكافي السُّبكيُّ، كان قويَّ الرأيِ، من أعلام المذهب الشافعيِّ، تفقَّه على أبيهِ وعلى الإمام الذهبي، صاحبُ التصانيف الفريدة، منها: جمعُ الجوامع، والإبهاجُ شرحُ منهاجِ البيضاوي، ورفعُ الحاجبِ عن مختصر ابنِ الحاجب، تُوفِّيَ سنةَ (٧٧١هـ)، وقال بعضٌ: سَنةَ (٧٦٩هـ). يُنظَر: طبقات الفقهاء (ص٢٧٥)، طبقات الشافعيّة (٣: ١٠٤)، الدرر الكامنة (٢: ٢٥٨).

(٢) أي: مرادُ الأصوليِّين بالعقوبة على حديثِ النفسِ في باب العقائدِ لا في العمليّات والفروع.

إلى مرتبةِ الراضيةِ والمرْضيّةِ، كما ظَهر مما ذَكرْنا قبلُ.

«فهوى النفسِ ومتابعةُ الشريعةِ على طرَفَيْ نقيضٍ» أي: لا يُمكن جمعُهما ولا رفعُهما، فهما نقيضانِ، النقيضُ هنا مصدرٌ كالوَجهين، وطرَفاه النقيضانِ، يريد قُدِّس سِرُّه أنّ متابعةَ الشريعةِ من كلِّ وجهٍ ـ بأنْ لا يَبقى للنفسِ هاجسٌ سيِّئةٌ أصلًا ـ إنما تتحقَّقُ بعد رفع هوَى النفسِ بالكليّةِ، فمتابعةُ الشريعةِ بالكُليّةِ تُساوي سلْبَ هوى النفسِ بالكليّةِ، وهو نقيضٌ لهوى النفسِ في الجملةِ.

وبهذا عُلِم أنّ النفسَ تصيرُ عدوّةً للشرعِ الشريفِ؛ لأنّه أسَّس بُنيانَ إبطالِ رسومِها، كما أنّها عدوّةٌ للروحِ وقواه؛ لأنّه جاهدها بها، وعُلِم أيضًا أنّ أصلَ هوى النفسِ وعداوتَها دليلٌ لِميٌّ[1] للعُسرِ.

وأشار إلى أنّ الثانيَ دليلٌ إنِّيٌّ للأوّل[2]، أي: للتصديقِ به، فقال: «فلا جرَم يكون وجودُ تلك العسرِ» بحسبِ مشاهدتِنا «دليلُ وجودِ هوى النفسِ»[3] بحسبِ عِلْمنا، لا دليلُ العسرِ بحسبِ الحقيقةِ.

والحاصلُ: أنّ الخواصَّ ـ لإدراكِهم حقائقَ الأمورِ ولِميّاتِها ـ يَستدلُّون بالعداوةِ والهوى على تحقُّقِ العُسرِ خارجًا، والعوامُّ يعكسون الدليلَ.

«فيُقدَّرُ وجودُ الهوى بقَدرِ العُسرِ» فمَن اشتدَّ عُسرُه جدًّا فهَوَى نفسِه أكثرُ جدًّا كالأمّارةِ، ومَن ضَعُفَ عُسْرُه فهَوى نفسِه قليلٌ كاللَّوامةِ، «فإذا انتفى الهوى كليّةً»

---

(١) أي: الاستدلالُ بالمؤثِّر ـ ولو عادةً ـ على الأثرِ يُسمّى دليلًا لِميًّا، كما أنّ الاستدلالَ بالأثرِ على المؤثِّرِ يُسمّى دليلًا إنِّيًّا، كاستدلالِ الدخانِ في الليلِ على النار غير المرئيّ، وكالاستدلالِ بتأثيرِ النفسِ الأمّارةِ على العسرِ والمشقّةِ في العبادات.

(٢) أي: الاستدلالُ بالعسرِ الأثرِ على هوى النفسِ وعداوتِـها يُسمّى دليلًا إنِّيًا، أي: دلالة المسبَّب على السبب.

(٣) فيه إشارةٌ إلى إثباتِ النفسِ الأمارةِ بالسوءِ غيرِ المَرئيّةِ عن طريقِ آثارِها السيِّئةِ.

وبَلغتْ متابعة الشريعةِ الغايةَ وصارتِ النفسُ مرضيّةً بالنظر إلى الفروعِ «انتفى العسْرُ رأْسًا» هذا بالنظر إلى الدليلِ اللِّميّ والمطابِق لِما قبله، فإذا انتفى العُسرُ رأسًا ـ بحسبِ مشاهدتِنا ـ انتفى الهوَى كليّةً بحسبِ عِلْمِنا.

فالظاهرُ أنّ في كلامِه احتباكًا[1]؛ حيث ترَكَ في الفقرةِ الأولى: فإذا انتفى العسْرُ رأسًا... إلخ، وفي الثانية: فيُقدَّر العسرُ بقَدرِ وجودِ الهوى، فالأَوْلى مع ما حُذِف معها تفريعٌ عن الدليلِ الإنيّ، والثانيةُ مع ما حُذِف معها [تفريعٌ] عن اللِّميِّ على طريقِ اللفِّ والنشرِ المعكوسِ[2]؛ راعى في المُفرَّعِ عنه[3] الواقعَ وعِلْمَ الخواصِّ، وفي التفريعِ العوامَّ؛ لأنّهم أكثرُ الناسِ.

[ميزان الشرع وموازنة الأقوال والأفعال به]

فلمّا أتَمَّ جوابَ تشبُّثِ هؤلاءِ السفهاءِ بكلامِ الجبريّةِ أو الأشعريِّ، أشار إلى ردِّ تَشبُّثِهم بكلامِ بعضِ الصوفيّةِ المذكور، فقال: «وأمّا كلامُ بعضِ الصوفيّةِ المذكورِ سابقًا في نفيِ الاختيارِ» رأْسًا أو ضُعفِه.

«فاعلَمْ» في الجواب عنه «أنّ كلامَهم» أي: الصوفيّةِ مطلقًا «إنْ لم يُطابِقْ لأحكامِ الشريعةِ» كما هو قول ذلك البعضِ «فلا اعتبارَ به أصلًا» فهو غلطٌ

---

(١) هو ذِكرُ قيدٍ مرّةً وتركُ مقابله، وبالعكس، أي: تركُ قيدٍ لذكرِ مقابِله.

(٢) فمع ذِكرِ حال العوام قال: «فلا جرَم يكون وجودُ تلك العسرِ» بحسبِ مشاهدتِنا «دليلُ وجودِ هوى النفسِ» بحسبِ عِلمنا، لا دليلُ العسرِ بحسبِ الحقيقةِ. ولم يَذكر عبارةَ: «فيُقدَّرُ وجودُ الهوى بقَدرِ العُسرِ، فإذا انتفى الهوى كليّةً انتفى العسرُ رأسًا».
ومع ذِكرِ حال الخواص بالعكسِ، أي: ذَكَر عبارةَ: «فيُقدَّرُ وجودُ الهوى بقَدرِ العُسرِ، فإذا انتفى الهوى كليّةً انتفى العسرُ رأسًا»، ولم يَذكُر: «فلا جرَم يكون وجودُ تلك العسرِ دليلَ وجودِ هوى النفسِ».

(٣) لأنّ الأقوى في الاستدلال اللميُّ لا الإنيُّ.

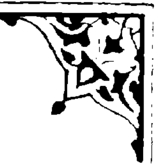
«وبالجملة خلافُ الشريعةِ» أي: مخالفةُ الصوفيِّ للشريعةِ «دليلُ الزندقةِ» أي: الكفرِ الباطنيِّ وإنِ ادَّعى الصوفيُّ بحسبِ الظاهرِ الإيمانَ، «وعلامةُ إلحادٍ في الدين» كما في الفِرَقِ الثلاثةِ الأخيرةِ من فِرَقِ الصوفيّةِ السبعةِ كما ذكرْنا.

«غايةُ ما في الباب: أنّ الصوفيَّ لو تكلَّم بكلامٍ ناشئٍ عن كشفٍ» لكنْ في «غَلبةِ الحالِ وسُكْرِ الوقتِ» كما في الفِرَقِ الثلاثِ الأولى مما سبق «فهو معذورٌ» لا يُعاقِبُه اللهُ؛ لأنّ هذا السُّكْرَ كالجنونِ «و» [لكن] «كشفُه غيرُ صحيحٍ وغيرُ صالحٍ للتقليد» [أي: لتقليدِ المقلِّدين له] «بل ينبغي» أي: يليق «أنْ يُحمَلَ كلامُه» على محمَلٍ صحيحٍ «ويُصرَف عن ظاهرِه؛ فإنّ كلامَ السكارَى يُحملُ ويُصرَفُ عنه».

«هذا ما تيسَّرَ لي في هذا المقامِ بعونِ اللهِ سبحانه وحسنِ توفيقِه تعالى، والحمدُ للهِ، وسلامٌ على عبادِه الذين اصطفى» الحمدُ للهِ على أنْ أفاض علَى قلبي دقائقَ لطيفةً، وشرَح صدري لحقائقَ شريفةٍ بمَنِّه وفضْلِه تعالى وببركةِ المصنِّفِ قُدِّس سِرُّه وكتابِه[1].

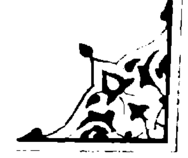


(١) انتهى الشارحُ رحمه الله بشرحه بهذه العبارة: «اللهمَّ سبحانك لا عِلمَ لنا إلا ما علَّمتَنا إنّك أنت العليمُ الحكيمُ، ربَّنا تقبَّل منّا إنّك أنت السميعُ العليمُ، وتُب علينا إنّك أنت التوّابُ الرحيمُ، وحصِّل آمالَنا وجمِّل أحوالَنا، وصلَّى اللهُ على سيِّدِنا محمدٍ وعلى جميعِ إخوانِه من النبيِّين والصدِّيقين والشهداءِ والصالحين، سيّما آلِه وأصحابِه والعلماءِ والأولياءِ، وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ لله ربِّ العالمين. **وسمَّيتُه الفضلَ الرحمانيَّ شرحَ رسالةِ الإمامِ الربّانيِّ قُدِّس سِرُّه**، وأنا العبدُ العاصي الجاهلُ القاصرُ محمد باقر».

باب الرسالات

رسالة حقيقة النسخ، وكون سيدنا محمد ﷺ ختم الرسل على كل منهم السلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

الحمدُ لله ربِّ العالَمين، وصلَّى اللهُ على سيِّدنا محمدٍ وآله وأصحابِه وأمَّتِه وأحبابه.

أمّا بعدُ[1]،

فقد سمعتُ[2] أنّ بعضَ المبلِّغين للنصرانيّةِ فتَن بعضَ المسلمين بأنّه ليس في القرآن العظيمِ نصٌّ قاطعٌ بنسْخِ الشريعةِ المحمَّديّةِ للشريعةِ العيسويّةِ على كلٍّ منهمُ الصلاةُ والسلام، فأحبَبتُ أنْ أكتُبَ رسالةً؛ لعلَّ اللهَ يَجعلها وسيلةً لدفعِ مطاعنِ الضالِّين، ونُمهِّد بـمقدِّماتٍ:

---

(١) كما ذكرنا سابقًا أنّ أبواب العقيدة مجملًا ثلاثةٌ: الإلهيّاتُ والنبواتُ والسمعيّاتُ، فهذه الرسالةُ كتَبَها المؤلِّف رحمه الله في نسخة شيخ زاده على البيضاوي في الجزء الأوّل في أربع صفحاتٍ، ثبّتناها هنا جزءًا من النبوّاتِ التي هي ثانيةُ المواضع الثلاثةِ الرئيسة في العقائد.

(٢) فيه إشارةٌ إلى تفقُّدِ المؤلِّفِ رحمه الله في قضايا العصر، ووضعِ الحلِّ لها بيانًا أو تقويمًا أو تفنيدًا.

[مقدمات تمهيدية جلية]

[رد الحق ليس لضعفه]

المقدِّمةُ الأولى(١): أنّه لم يَبلغْ أحدٌ مرتبةَ أحدٍ من الأنبياءِ على كلٍّ منهم السلام، سيَّما سيِّدِنا محمدٍ ﷺ في كمالِ العقلِ والذكاءِ والفصاحةِ والشجاعةِ وسائرِ الصفاتِ الجميلةِ، ومع ذلك نَصحُوا ووَعَظوا واستدلُّوا بالبراهين العقليّةِ والنقليّةِ، وأكَّدُوا ذلك بإظهارِ معجزاتٍ باهراتٍ، وكانوا مؤيَّدِين بنصْرِ اللهِ، ومع ذلك لم يؤمِن بهم إلّا أَقلُّ قليلٍ، فالْتَجؤوا من المكالَمة بالحروف إلى المقارعةِ بالسيوف.

وقد أطنَب سيِّدُنا محمدٌ ﷺ في البحث مع وفْدِ نصارى نَجْران، فلم يَقنَعوا حتَّى أمَرَه اللهُ بالمباهلةِ بقوله: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾ [آل عمران: ٦١]، كما هو مذكورٌ في التفسيرِ(٢) والسِّيَر.

---

(١) هذه المقدّمةُ تُركِّز على أنّ عدمَ قبولِ الخصمِ الحقَّ ليس لضَعفِ الدليلِ؛ بل لأنّ العنادَ لا ينفعه الدليلُ، ولو كان الداعي من الأنبياء عليهمُ السلامُ.

(٢) نقَل الإمامُ الرازيُّ في تفسيره الكبير= مفاتيح الغيب (٧: ١٢٨-١٢٩) حوارًا قيِّمًا بين النبيِّ ﷺ وثلاثةٍ من النصارى، تأكيدًا على أنّ المناظرةَ حِرفةُ الأنبياء عليهم السلامُ، فقال:

«أخذ رسول الله ﷺ يناظر معهم، فقال: «ألستم تعلمون أنّ الله حيّ لا يموت، وأنّ عيسى يأتي عليه الفناء؟» قالوا: بلى.

قال: «ألستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلّا ويشبه أباه؟» قالوا بلى. =

= قال: «ألستم تعلمون أنّ ربَّنا قيِّم على كلِّ شيء يكلؤه ويحفظه ويرزقه، فهل يملك عيسى شيئًا من ذلك؟» قالوا: لا.
قال: «ألستم تعلمون أنّ الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، فهل يعلم عيسى شيئًا من ذلك إلّا ما عُلِّم؟» قالوا: لا.
قال: «فإنّ ربَّنا صوَّر عيسى في الرحم كيف شاء، فهل تعلمون أنّ ربَّنا لا يأكل الطعام، ولا يشرب الشراب، ولا يُحدِث الحَدَث، وتعلمون أنّ عيسى حملته امرأة كحمل المرأة، ووضعته كما تضع المرأة، ثم كان يطعم الطعام، ويشرب الشراب، ويُحدِث الحَدَث؟» قالوا: بلى.
فقال ﷺ: «فكيف يكون كما زعمتم؟!» فعرَفوا، ثم أبَوا جحودًا، ثم قالوا: يا محمد، ألست تزعم أنه كلمة الله ورُوح منه؟ قال: بلى، قالوا: فحسبنا، فأنزل الله تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ﴾ [آل عمران: ٧] إلى بِضع وثمانين آيةً منها، ثم إنّ الله تعالى أمر محمدًا ﷺ بملاعنتهم؛ إذ ردّوا عليه ذلك، فدعاهم رسول الله ﷺ إلى الملاعنة، فقالوا: يا أبا القاسم، دعنا ننظر في أمرنا، ثم نأتيك بما تريد أن نفعل، فانصرفوا.
ثم قال بعض أولئك الثلاثة لبعض: ما تَرى؟ فقال: والله - يا معشر النصارى - لقد عرَفتم أنّ محمدًا نبيٌّ مرسَل، ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم، ولقد علمتم ما لاعَن قومٌ نبيًّا قطُّ إلّا وَفَّى كبيرهم وصغيرهم، وإنه الاستئصال منكم إنْ فعلتم، وأنتم قد أبيتم إلّا دينكم والإقامةَ على ما أنتم عليه، فوادِعوا الرَّجل وانصرفوا إلى بلادكم.
فأتوا رسول الله ﷺ فقالوا: يا أبا القاسم، قد رأينا أن لا نلاعنك وأن نتركك على دينك، ونرجع نحن على ديننا، فابعث رجلًا من أصحابك معنا يحكم بيننا في أشياءَ قد اختلفنا فيها من أموالنا؛ فإنكم عندنا رِضًا.
فقال عليه السلام: «آتوني العَشيّة أبعثْ معكم الحكم القويّ الأمين»، وكان عمر يقول: ما أحببت الإمارة قطُّ إلّا يومئذٍ؛ رجاءَ أن أكون صاحبها، فلمّا صلَّينا مع رسول الله ﷺ الظُّهر سلَّم، ثم نظر عن يمينه وعن يساره، وجعلت أتطاول له ليراني، فلم يَزَل يردِّد بصره حتى رأى أبا عُبيدة بن الجَرّاح، فدعاه فقال: «اخرج معهم، واقضِ بينهم بالحقِّ فيما اختلفوا فيه»، قال عمر: فذهب بها أبو عبيدة.
واعلم أنّ هذه الرواية دالّة على أنّ المناظرة في تقرير الدِّين وإزالة الشُّبهات حِرفةُ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام [وإن لم يستسلم الخصم للحق].
و [دالّة على] أنّ مذهب الحشويّة في إنكار البحث والنظر باطل قطعًا، والله أعلم».

ولم يكنْ ذلك دليلًا على بطلانِ نبوَّتِهم وصِدقِ مخالِفيهم، بل إنّما كان ذلك لعنادِ المخالِفين، فدلَّ ذلك على أنّه ما لم يكنْ هدايةٌ جائيةٌ من اللهِ، أو إنصافٌ من الخصمِ لا يَنفع برهانٌ، بل ربما لا يَنفعُ شهودٌ وعيانٌ؛ إذِ الخصمُ لو كان قويًّا وأنكَر ضوءَ النهارِ لا تَقدِرُ على إلزامِه، كما هو ظاهرٌ.

[الفرق بين إمكان النبوة وتشخيصها]

[المقدمةُ] الثانيةُ[1]: أنّه وإنْ كان يَثْبُت إمكانُ أصلِ النبوةِ وحسْن وقوعِها بالدليلِ العقليِّ، كما بُيِّن في كُتُب الكلامِ، وبيَّنّاه في «الدرر الجلاليّة» بما لا مزيدَ على حسنِه وتقريرِه[2].

---

(١) هذه المقدِّمةُ تُركِّز على الفرق بين الإمكانِ والوقوع؛ إمكانُ أصلِ النبوةِ وحسنِ وقوعِها بوجهٍ عامٍّ ثابتٌ بالدليلِ العقليِّ، لكن وقوعُها الشخصيُّ ليس إلّا بالمعجزةِ، أي: ثبوتُ خصوصِ نبُوّة كلِّ نبيٍّ إنّما هو بالمعجزاتِ، ولا مجالَ للبرهانِ العقليِّ في إثباتِ نبوّةِ نبيٍّ بخصوص أو إثباتِ النسخِ به.

(٢) ذَكَر المؤلِّفُ إمكانَ النبوّةِ بدليلٍ عقليٍّ قويٍّ في الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٢٩٣-٢٩٥)، نأتي به بتصرُّفٍ يسير، يقول:

تعارَضَ الأدلّةُ العقليّة في معرفةِ الله وعبادتِه تعالى، فلا بدَّ لهما من مبيِّنٍ؛ إذ لا يَخفى أنّ كلَّ عاقلٍ إذا تفكَّر في ذاتِه وفي الآفاقِ والنِّعَم [على قاعدةِ الأثر يدلُّ على المؤثِّر] فهو موقِنٌ ويُذعِنُ بأنّ اللهَ خالقُ العالَمِ، مالكُهم، مُنعِمٌ عليهم إنعاماتٍ كثيرةً، غنيٌّ عنهم، فله حقوقٌ كثيرةٌ عليهم.

فإذا نُظِر إلى غناه المطلقِ وكمالِ عظمتِه صدَّقنا بأنّه لا يليقُ بكبريائِه عبادةٌ ولا عرفانٌ، فله أن يُحرِّمَ عليهم العبادةَ، ويَنفَعهم فضلًا كما خلَقهم فضلًا.

أو نَظرنا إلى نِعَمِه علينا فله أن يُوجِبَ عليهم شيئًا؛ لِيَجعلَه وسيلةً عاديّةً لِقربِهم منه ووصولِهم إليه، ويُميِّزَ المطيعُ فيزيد عليه آلاءَه، ومن العاصي فيُنتَقَم منه.

فحينئذٍ ـ لِتعارُضِ هذَين الاتجاهَين المعاكِسَين ـ نتحيَّرُ ما نفعل: هل نشكرُه أو لا؟ لولا الأنبياءُ ما جاز لأحدٍ أن يَعبُدَه بوجهٍ صحيحٍ!

=

= وتعارَضَ الأدلّةُ العقليّةُ أيضًا في معرفةِ الأشياء حُسنًا وقبحًا؛ إذ من المعلومِ أنّ كلَّ ما هو من الأعمال أو الأشياء قبيحٌ من وجهٍ فهو حسنٌ من وجهٍ آخرَ أو وجوهٍ.
مثلًا: القصاصُ وإن كان حسَنًا من حيث كونُه سببًا لانتظام العالَم بحيث لا يقدرُ أحدٌ على العدوان في القتل، وشافيًا لغليلِ صدورِ ورَثةِ المقتولِ، لكن لولا أمرُ اللهِ به عن طريقِ الأنبياء لَقبَّحه العقلُ من وجوهٍ: كونِه سببًا للتباغُضِ والعداوةِ والمقاتلةِ بين ورَثةِ المقتولِ وعشيرةِ المقتَصِّ منه كما هو مشاهدٌ، وكونِه وسيلةَ انتشارِ الفتنةِ، بل ربَّما يكون في بقاءِ المقتصِّ منه فوائدُ، ككونِه عالِمًا ناشرًا لأحكامِ الدين.
ومن جهةٍ أخرى أنّ دواعيَ البشرِ ـ وحظوظَه النفسيّة ـ متفاوتةٌ؛ فلكلٍّ أن يُراعيَ جهةً، فيحصل الاختلافُ بينهم كما هو مشاهَدٌ من وضعِ الدُّوَل الكَفَرةِ قوانينَ متخالفةً بحسبِ أغراضِهم، فصار هذا سببًا لعدمِ انتظامِ الدنيا ودوامِ الحروبِ.
هكذا التناقُضُ واقعٌ في الجهاتِ، فإذا كان الأمرُ كذلك فاحتاجوا في معادِهم ومعاشِهم إلى معلِّمٍ من اللهِ يُرشِدهم إلى ما يُسهِّل عليهم أمرَ معاشِهم ومعادِهم، ويَخرُجوا به من الحَيرةِ والمخالفات.

[شخصية النبي واستعداده]

ولا بدَّ أن يكونَ هو بحيث يُمكنُه أخذُ الأحكام من اللهِ وتبليغُها لهم، فحَسُنَ أن يكونَ معلِّمٌ من اللهِ يَصلُ في التزكيةِ والصفاء إلى حدٍّ تنفكُّ مجرَّداتُه ـ أي: جانبُه الروحيُ ـ عن أسارةِ الظلماتِ والشهوات [من أسارةِ النفسِ الأمارةِ بالسوء وغيرها].
فيكون له جناحٌ لاهوتيٌّ مَلَكيٌّ حاصلٌ بهذه التزكيةِ يأخذ به الأحكامَ منه تعالى، ويَقتدر أن يَرى الملَكَ ويُشافهه بها.
وله جناحٌ ناسوتيٌّ [بشريٌّ] به يُبلِّغُها الناسَ ويخالطهم؛ إذ لولا ذلك لكان من السكارى بمشاهدةِ التجليّاتِ ومن مجانينِ عِشقِ اللهِ، فلا يكون له صحوٌ [وانتباهٌ] حتى يُبلِّغَ الأحكامَ مع كونِه من جنسِهم، فلا بدَّ من التجانسِ؛ إذ لا جنسَ [ولا مناسبةَ] بين غير متجانسَين، بل يَفِرُّ الشخصُ من غيرِ جنسِه، فكيف يتمُّ أمرُ التبليغ؟!
ولو كُلِّف كلُّ أحدٍ بلوغَ تلك المرتبة ـ أي: مرتبةَ أخذِ الأحكام من اللهِ مباشرةً ـ لم يقدِر أحدٌ على المكاسبِ والمَتاجرِ وغيرِها، فحينئذٍ اختَلَّ أمرُ المعاشِ، وبسببه اختَلَّ أمرُ المعادِ، فيَحسُن أن يُربِّيَ اللهُ بعضَ البشرِ بحيث يَصل تلك المرتبةَ، ويَجعلُه وسيلةً في تبليغِ الأحكامِ. =

لكنْ ثبوتُ خصوصِ نبُوّة كلِّ نبيٍّ إنّما هو بالمعجزاتِ لِمَنْ عاصرَهم، أو تصديقُ رسولٍ آخرَ ثابتةٍ رسالتُه بالمعجزاتِ، وتواتُرِ ذلك في الطبقاتِ التي بعد عصرِه، وكذا نسْخُ كلِّ شريعةٍ لشريعةٍ أخرى إنّما يَثبت إمّا بكتابِ اللهِ أو قولِ رسولِه [المؤيَّدِ بالمعجزة]، ولا مجالَ للبرهانِ العقليِّ في إثباتِ النبوّةِ أو النسخِ.

[الدليل النقلي بين القطعي والظني]

[المقدمةُ] الثالثةُ[1]: أنّ الدليلَ النقليَّ إذا كان آحادًا فهو ظنيُّ اللفظِ، وظنيُّ الدلالةِ لا عِبرةَ به في العقائد التي إثباتُها على الجزمِ.

وإنْ كان متواترًا فهو وإنْ كان قطعيَّ اللفظِ لكنَّه ظنِّيُّ الدلالةِ؛ لاحتمالِ التجوُّزِ مثلًا، أو تقييدِهِ أو تخصيصِهِ، أو نسْخِهِ أو معارضتِهِ لدليلٍ آخَر... إلى غير ذلك، فلا يكون قطعيًّا إلّا إذا صَدَر ممَّن ثَبَت نبوَّتُهُ واقتَرَن به قرائنُ تَنفِي الاحتمالاتِ المذكورةَ[2]، وشاهَد معاصرُوه تلك القرائنَ منه حتى صار الخبرُ قطعيًّا، وتواتَر كلٌّ من الخبرِ وقرائنِهِ لِمَن بعْدَهم.

= فثبَت عند العقلِ إمكانُ الإرسال للرُّسُل وحُسنُ وقوعه بهذا الدليل العقليِّ على وجه العموم بلا تعيينٍ.

لكن لا يَثبتُ وقوعُها لأحدٍ على التعيين ولا لشخصٍ بخصوصِه بالدليلِ العقليِّ، بل طريقُه كالتالي:

فإذا كان شخصٌ موصوفًا بمحاسن الأخلاقِ الظاهرةِ والباطنةِ، مصروفًا عن قبائح الصفاتِ كذلك، وادَّعى الرسالةَ، وصدَر منه المعجزةُ، أو صدَّقَه مَن يَثبُت رسالتُه ـ كأنبياء بني إسرائيل اجتمعوا في زمنٍ واحدٍ ـ فهو نبيٌّ.

(١) هذه المقدّمةُ تُركِّز على أنّ الدليلَ بنفسِه دون القرائن ليس قطعيًّا، ردًّا لقولِ «بعضِ المبلّغين للنصرانيّةِ [غافلين عن القرائن] بأنّه ليس في القرآن العظيمِ نصٌّ قاطعٌ بنسخِ الشريعةِ المحمَّديّةِ للشريعةِ العيسويّةِ على كلٍّ منهم الصلاةُ والسلام».

(٢) أي: تَنفي احتمالَ التجوُّزِ مثلًا أو تقييدِه أو تخصيصِهِ أو نسخِهِ أو معارضتِهِ لدليلٍ آخر.

[مراتب الجدل تختلف بحسب المقام]

[المقدِّمةُ] الرابعةُ[١]: أنّ الشخصَ إذا عَلِم أنّ كافرًا أو مُبتدِعًا يُعانِده ولا يأخذُ طريقَ الإنصافِ، فله أنْ يستظلَّ في ظِلالِ ﴿ وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ ﴾ [آل عمران: ٥٤]، وأنْ يُسفسِطَه ويُعانِدَه ويُنكِر بحسبِ الظاهرِ كلَّ ما يقولُه، ويَردَّه حسبما أمكن حتى يُلجِئَه إلى مضيقِ سلوكِ طريقِ الإنصافِ.

ولذلك فوائدُ [منها]: أنْ يُعلِّمَ ذلك الكافرَ أنّه ليس له قوّة على الخصمِ؛ لأنّه مع تصديقِه بأكثرِ مقدّماتِ ذلك الكافرِ، لَمّا لازَم شِقَّ الإنكارِ لم يكنْ جوابُه[٢].

ومنها: أنّك إذا سلَّمْتَ مقدماتِه فهو يوشِك أنْ يَغلِبَك، فيُدسِّس عليك النفسُ ويُسوِّل عليك الشيطانُ أنّك لو كنتَ على الحقِّ لم يَغلبْك، وأمّا إذا عاندتَه وأخذْتَ شُغلَ السفسطةِ تُوقِن بأنّ غَلبَتَه ليستْ لحقيّةِ حِرَفِهِ، بل إنّما هي لعنادِه. هذا للقويِّ على المباحَثة.

وأمّا الضعيفُ عِلْمًا أو ديانةً فلْيَحذرْ من قُربانِ مجالسِ هؤلاءِ الضالِّين المضِلِّين؛ لأنّه كما لا يَغلِبُهم دليلًا، يُسلّط عليه الشيطانُ والنفسُ، بل كثيرًا يُعطيه المبلِّغون الكَفَرةُ زخارفَ دنيويّةً، فيَزيد ميْلُ قلبِه إليهم، فيُضِلُّونه، والعياذُ بالله!

---

(١) هذه المقدِّمةُ تُركِّز على شخصيّة الداعي المجادل وتشخيصِ شخصيّة الخصم، فتُقسِّمُ الداعي المجادل بين القويّ والضعيفِ، والأوّل هو اللائق على الجدل مع الخصم في الدين، فالقويُّ لا بدَّ له من اتّخاذِ منهجِ الخصمِ نفسِه لإلزامِه، وللعلم بأنّ غلبةَ الخصمِ من حيث الظاهرُ ليس لكونِـه على حقٍّ، بل لعنادِه وعدمِ تسليمِه للحق متى ظَهر.

(٢) أي: لو كانت المناظرةُ محصورةً على العنادِ، فالأمرُ هيِّنٌ، وكلُّ شخصٍ يستطيع أن يُجادِلَ، لكنَّ العنادَ لا يُغني من إظهارِ الحقِّ شيئًا.

[العناد من أجل العناد لا ينفعه الدليل]

[المقدِّمةُ] الخامسةُ[١]: أنّ هؤلاء المبلِّغين لهم يدٌ عليا في العنادِ، حتى لو أريتَه ألوفًا من نُسخِ إنجيل موجودةٍ، عندهم فيها مثلًا: أنّ محمدَ بنَ عبدِ الله المكيَّ ثمَّ المَدنيَّ... إلى آخر صفاتٍ مميِّزةٍ لسيِّدِنا محمدٍ ﷺ، يكون رسولًا من بعدي، ناسخًا لديني كلَّ النسخ، يُعانِد ويقول:

إنّ هذه النسَخَ كلَّها محرَّفةٌ، والنسخةُ الفلانيةُ في المدينةِ الفلانيّةِ هي نسخةُ أصلِ إنجيلٍ، وفيها أنّ المسيحيّةَ لا يُنسَخ أصلًا، مع أنّ ما يقوله افتراءٌ.

أو يقول: محمدٌ هذا ليس ما كان قبلُ، بل إنّما هو محمدٌ آخرُ يأتي بعد مئة ألْفِ سنةٍ أخرى، مثلًا.

وإنْ قلْتَ: تواتَرَ أنّ سيِّدَنا محمَّدًا ﷺ ادَّعى النُّبوّةَ وأثبـتَها بالمعجزاتِ، فهو صادقٌ في جميعِ ما قاله، ومن جملةِ ما قاله أنّ شرْعَه ناسخٌ لشرْعِ مَن قبْله، يَمنع ثمَّ يمنع، ثم تُجيب وتُجيب، وهكذا إلى أنْ يقولَ: هذا متواترٌ عندك لا عندي، والمتواترُ لا يَثبُت به شيءٌ إلّا عند مَن يَثبُت عنده تواتُرُه.

وهو وإن كان كاذبًا في ذلك ـ لأنّ تواتُرَ ما ذُكِر قطعيٌّ مأخوذٌ في كلِّ طبقةٍ من ألوفِ بشَرٍ ـ لكنَّك تحتاج إلى الجواب بأنّ عِلْمَ المتواترِ لكثرةِ المُخبِرين قطعيٌّ لا يمكن أحدًا إنكارُه، والقرائنُ مختلفةٌ.

وهو يعانِد ويقول: إنّ هذا المتواترَ من الثاني [أي: من المختلَف]، وهكذا يعاند، فليَحذرِ الضعيفُ عن مقاربتهم، ولا علاجَ للقويِّ عِلمًا ودينًا

---

(١) هذه المقدّمةُ تُركِّز على شخصيّة الخصمِ المتلبِّس بالعناد والتدليسِ، لا سيَّما إذا كان عليمَ اللسانِ؛ لذا «فليَحذرِ الضعيفُ من قُربانِ مجالسِ هؤلاءِ الضالِّين المضِلِّين؛ لأنّه كما لا يَغلبُهم دليلًا، يُسلّط عليه الشيطانُ والنفسُ... إلخ».

في مباحثِهم إلّا بما سيأتي، وإلّا فهو يُنكِر أصلَ القرآنِ المجيدِ والجائي به ﷺ، فكيف يُسلِّم ما فيه؟! بل كلُّ ما قرأتَه عليه يؤوِّلُه عنادًا.

[ما يقبل النسخ وما لا يقبله]

[**المقدمةُ**] **السادسةُ**[١]: أنّ شريعةَ كلِّ نبيٍّ إمّا أحكامٌ أصيليّةٌ اعتقاديّةٌ، وهي في ذواتها غيرُ قابلةٍ للنسخ؛ لأنها أخبارٌ واقعيّةٌ غيرُ متغيِّرةٍ أصلًا، كوحدةِ اللهِ وقِدمِه وصفاتِه، وكونِ العالَم حادثًا والجنّةِ والنارِ حقًّا، فلا يجوز نسخُها في ذواتِها فضلًا عن وقوعِ نسخِها.

وأمّا معنى قولِ الأصوليين: إنّه يجوز نسخُ جميعِ التكاليفِ وإنْ لم يقعْ، فمعناه: أنّ اللهَ لَمّا كان قادرًا مختارًا لا يَنتفع بشيءٍ ولا يتضرَّرُ بشيءٍ، فمدحُه وذمُّهُ عنده سواءٌ؛ له أنْ يَنسَخَ وجوبَ اعتقادِها بأنّ يُكلِّفَ البشرَ بأنْ يَعتقِدوا له شريكًا مثلًا، لا أنّه يُزيلُ أصلَ تلك النسبةِ؛ لاتِّفاقِهم على عدمِ جوازِ نسخِ الخبرِ الغير المتغيِّرِ.

وإمّا أحكامٌ فرعيّةٌ عمليّةٌ، وهي ما لا تَختلف باختلافِ الأشخاصِ والأزمنةِ والأمكنةِ أو الأحوالِ، كحُسْنِ العدلِ وقُبْحِ الظلمِ، وهذه لم يقعْ نسْخُها في شيءٍ من الأديانِ.

وإمّا تَختلف بحسبِ شيءٍ مما ذُكِر[٢]، وهي القابلةُ للنسخِ.

---

(١) هذه المقدّمةُ تُركِّز على تقسيمِ الأحكام في الشريعة بشكلٍ عامٍّ إلى نوعَين: ما يقبل التغييرَ، وما لا يقبل، وصولًا إلى تحديدِ موضِعِ النسخِ.

(٢) أي: أحكامٌ تَختلف باختلافِ الأشخاصِ والأزمنةِ والأمكنةِ أو الأحوالِ.

[إلزام الخصم بمسلماته في إنكاره النسخ]

[المقدِّمةُ] السابعةُ[1]: أنّ اللهَ ـ لكونه عالمًا بكلِّ شيءٍ ـ **لا يعزُبُ عنه شيءٌ**

---

(١) أشرنا في المقدمة السابقة تحديد مَـوقِع النسخ، وهذه المقدّمةُ فيها بيانُ حقيقةِ النسخِ، وأنّ وقوعَ النسخ لا يأتي بنقصٍ على اللهِ من جهلٍ أو غيرِه.
يمكن ردُّ منكري النسخ بمسلَّماتهم من خلالِ شُبهتِهم؛ فشبهتُهُم في نسخ شريعةٍ سابقةٍ بشريعةٍ لاحقةٍ، إمّا موجَّهٌ إلى الناسخِ أو إلى المنسوخ أو إلى الشارع نفسِه، فلنذكر شُبهَتهم ثم جوابَها:
بالنسبة للناسخ يقولون: النسخُ باطلٌ؛ لأنه إن لم يكنِ الناسخُ لمصلحةٍ فعَبثٌ.
وبالنسبة للمنسوخ يقولون: النسخُ باطلٌ؛ لأنّ الحكمَ المنسوخَ إن كان مؤقّتًا فلا نسخَ، أو مؤبّدًا فتناقضٌ.
وبالنسبة للشارع يقولون: النسخُ باطلٌ؛ لأنه إن كان لمصلحةٍ لكن جهِلَها الشارعُ عند شرع المنسوخِ فجهلٌ، أو علِمَها وأهمَلَها أوّلًا ثُمَّ رأى رعايتَها ثانيًا فبُخلٌ من حيث الإهمالُ أوّلًا، وبِداءٌ من حيث رعايتُها ثانيًا، والبِداء هو: ظهورُ الرأي بعد أن لم يكن، واستصوابُ شيءٍ بعد أن لم يُعلَم، وهذا نقصٌ أيّما نقصٍ!
جوابُ الجوانبِ الثلاثة:
أمّا بالنسبة للناسخ: يكون الطعنُ واردًا عليكم؛ وهو أنّه إن لم تكنِ الأحكامُ التي أتى بها سيّدانا موسى وعيسى أو غيرُهما من الأنبياء لمصلحةٍ فعَبثٌ، أو كانت لمصلحةٍ جَهِلَها الشارعُ عند شرعِ مَن قبلَهما فجهلٌ، أو علِمَها وأهمَلَها أوّلًا ثُمَّ رأى رعايتَها ثانيًا فبُخلٌ وبداءٌ.
وأمّا بالنسبة للحَكمِ المنسوخِ: إن كان حكمُ مَن قبلَهما مؤقّتًا، فما جاءا به ليس نسخًا بل انتَهى بانتهاءِ نبيِّه، أو كان حكمَ مَن قبلَه مؤبّدًا فتناقضٌ.
ومن الشُّبُهاتِ المثارةِ حول النسخ ما يُوجَّه إلى تعريفِ النسخِ؛ لذا لا بدَّ من تعريفِه بحسبِ علمِ اللهِ تعالى وعلم البشر حتى يتَّضحَ الحقُّ:
حقيقةُ النسخِ [بالنسبة لله تعالى] توقيتُ الحُكمِ الأولِ بزمانٍ لحِكَمٍ موجودةٍ في هذا الزمان، ثم تعديلُه أو توسعتُه في زمانٍ آخر لحِكَمٍ أخرى لم تُوجَد في الزمان الأوّل ووُجِدت في الزمان الثاني، فلا يلزمُ الجهلُ ولا البخلُ ولا البداءُ.
أمّا النسخ بالنسبة لنا نحن البشَرَ، فهو: رفعُ حكمٍ سابقٍ بحكمٍ لاحقٍ؛ إذ ليس لنا علمٌ بسوابقِ الأمور وعواقبِها. فلا تعارُضَ بين التعريفَين. =

أزلًا وأبدًا، عالِمٌ في الأزل بأنّ الحُكمَ الفلاني للحِكمة الفلانيّةِ مؤقتٌ إلى الوقت الفلانيِّ، وإلّا لَزم جهْلُ اللهِ، أو بَداؤه، تعالى عن ذلك، بل جميعُ الأحكامِ المنسوخةِ والناسخةِ أزليّةٌ أبديّةٌ، وإنما التغيُّر في العمل بها، فعُلِم أنّ النسخَ إنما هو لحِكَمٍ في الزمان الثاني بحسبِ شيءٍ مما ذُكِر (أي: بحسبِ الأشخاص والأزمنة والأمكنة والأحوال التي) لم تكنْ في الزمان (الأول).

فحقيقةُ النسخِ توقيتُ عِلْمِ الحُكْمِ الأولِ المختلَفِ بحسبِ الأشخاصِ أو الأزمانِ، أو البقاعِ أو الأحوالِ، أو الأوضاعِ بزمانٍ لحِكَمٍ موجودةٍ في هذا الزمان، ثم تعديلُه أو توسعتُه في زمانٍ آخر لحِكَمٍ أخرى لم توجَد في الزمانِ الأوّل ووُجِدتْ في الزمان الثاني.

وعُلِم أنّ النسخَ لم يُعمَل به معًا...[1] الامتثال أو لا يُعمَل به معًا... الاختبار، كما يُقال: إنّ تقديمَ الصدقةِ على نجوى رسولِ اللهِ ﷺ... ولم يُعمَل به،

= إن قيل: كيف يكون القرآنُ مؤيِّدًا لِما سبَقه من الكُتُب وناسخًا لها معًا؟ فالجواب: معنى الآيات التي تقول: إنّ القرآن مصدِّقٌ للشرائع السابقة، فالمقصودُ منها أنّها كانت حقّةً في زمانها قبل نزولِ القرآن، ويُصدِّق أيضًا بعد نزولِه ما لا يقبل النسخَ كالأحكامِ الأصوليّة، ففي قوله: ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ﴾ [آل عمران: ٣]، يكون المرادُ ما ذُكِر.

ومعنى نسخِ القرآنِ للشرائع السابقة بالنسبة لزمانِ نزولِ القرآن وبالأحكام التي تقبل النسخَ كالأحكامِ الفرعيّةِ؛ إذ بعد نزولِه رفَعَ أحكامَ الكُتُبِ السابقة التي كانت قابلةً للنسخِ وحدَّدَ موعدِها وبيَّن انتهاءَ أمدِ حُكمِها.

فلا تناقُضَ بين تصديقِه إيّاها وبين نسخِه لها؛ لأنّ الجهتَين مختلفتان؛ إذِ التصديقُ بحسبِ الزمان السابق للكُتُبِ قبل نزول القرآن وبحسب الأحكام الأصليّة غيرِ القابلة للنسخ، هذه الجهة لا يتجه إليها النسخُ، أما الجهة التي يتجه إليها النسخُ فهي الأحكام القابلة له في زمان نزولِ القرآنِ. الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٤١٠-٤١٣) بتصرُّفٍ.

(١) هذه النقاط وما يليها مَوضِعُ كلماتٍ مشوَّهةٍ نتيجةَ البِلى أو أيِّ شيءٍ آخرَ، فلم أقدِر على تصويبِها وتصحيحِها وكتابتها.

ثمَّ نُسِخ... اختبار كلٍّ أنّه هو يناجيه أحدٌ بلا تقديمِ الصدقة، لكنْ لَمّا لا يكون لأحدٍ الاطِّلاعُ على ما أعلَمَ اللهُ جرَتْ عادةُ اللهِ... ذلك إمّا بلفظٍ كما في القرآن، أو بنقشٍ كما في الألواح، ولكن لا يذكر هذا التوقيت.

مثلًا: يَكتب إلى سيِّدِنا موسى عليه السلام: إنّك نبيٌّ، وهو يَعلَم أنّه موقَّتٌ برسالةِ سيِّدِنا عيسى عليه السلام، ولكنْ لا يُكتَب.

ومن ذلك نشأ خلافٌ هل النسخُ رفعٌ للحكم ـ أي: كما هو ظاهرُ ما يَرد على اللفظ، أو النقش ـ أو بيانٌ لانتهاء إمكانِ العملِ به، أي: كما هو بحسب عِلمِه تعالى؟ فالنزاعُ لفظيٌّ.

وما في «جمعِ الجوامع» من أنّه معنويٌّ أو يصح النسخُ قبل التمكُّنِ على الأوَّل دون الثاني ممنوعٌ؛ لأنّه قال: معنى بيان انتهاءِ الأمد بيانُ انتهاء نفسِ العملِ، ونحن أشرْنا إلى أنّ المرادَ بيانه [أي: بيانُ الأمد] أو بيانُ انتهاءِ العمل، يجوز عليه أيضًا النسخُ قبل العمل على أنّه يُوجَد مثالٌ صحيحٌ للنسخ قبل التمكُّن؛ إذ أكثرُ المفسِّرين على أنّه لا نسخَ في المقال المقروء ولا ذبحِ سيِّدِنا الخليل عليه السلام.

وعُلِم أنّه إذا كان شرعٌ واسعٌ جامعٌ لجميعِ الاحتمالاتِ بالنظر إلى كلِّ شخصٍ وزمانِه ومكانِه وحالِه لا يَقبل النسخَ، بل يكون هو جامعًا لجميعِ الأحكام المنسوخةِ المختلِفةِ بحسبِ شيءٍ مما ذُكر (من الأحوال والأوضاع).

[وجود النسخ ليس نقصًا في الدين]

المقدمةُ الثامنةُ[1]: أنّ الأحكامَ الأصليّة مطلقًا والفرعيّةَ الغيرَ المختلفةِ وإنْ كانت لا تَقبل النسخَ ـ كما ذُكِر ـ لكن ربَّما يحصل فيها تحريفاتٌ وتغيُّراتٌ

---

(١) هذه المقدّمةُ إشارةٌ إلى حكمةِ النسخِ، وبيانِ ماهيةِ الشرائع، وأنّ النسخ ليس نقصًا للشرائع.

بحسب أهواء النفوس، فيُنزِّلُها اللهُ ثانيًا على نبيٍّ آخرَ إزالةً لهذه التحريفات، وحينئذٍ فإمّا أنْ يَجعَل النبيَّ الثاني نائبًا للنبيِّ الأوَّلِ، و(يَجعَل) شرْعَه شرْعَه، كأكثر أنبياءِ بني إسرائيلَ، فلا يكونُ له شرعٌ جديدٌ، أو يَجعله نبيًّا مستقلًّا، كسيِّدَينا داود وعيسى عليهما السلام؛ فهما وإنْ صَدَّقا أحكامَ شرْعِ سيِّدِنا موسى غالبًا، لكنَّهما ليْسا تابعَين له على كلٍّ منهم السلام.

نظيرُ ذلك: أنّ ملِكًا يُرسلُ أميرًا إلى محلٍّ بأحكام، فإذا مات يُرسل أميرًا آخرَ ويأمرُه أنْ يَعمَلَ بما فعَله الأميرُ الأوَّل، ولا يَجعَلُه مستقِلًّا، ويُـرسل آخـرَ بعين تلك الأحكام، لكن يَكتُب له كتابًا آخرَ مثلًا ويَجعلُه مستقِلًّا فيه.

[منهج المجادلة مع الخصم حول النسخ]

إذا تمهَّد هذا [أي: القواعدُ المذكورة في المقدمات]

فاعلَمْ أنّك إذا كنتَ ضعيفًا فيحرُم عليك قرْبانُ مجالس هؤلاء المبلِّغين، وإنْ كنتَ قويًّا عِلْمًا وديانةً وفَطِنًا في صنعةِ المباحثة، فقُل أوَّلًا:

كيف تُثبِت نسْخَ شرْعِ سيِّدِنا موسى عليه السلام بشرْعِ سيِّدِنا عيسى؟ فإنْ أثبتَ بطريقٍ، فقلْ له: إنِّي أثبِت نسخَ شرْعِ سيِّدنا عيسى عليه السلام بشرْعِ سيِّدنا محمدٍ ﷺ.

وإنْ قال: أنا بعينِ هذا الطريق لا أثبتُ هذا، أو قَدَح في طريقِك، فهو كاملٌ في العناد.

فقُل له: إنّا لا نُسلِّم نبوّةَ نبيٍّ فضْلًا عن سيِّدِنا عيسى عليه السلام، وكلَّما ذكَرَ دليلًا عقليًّا أو نقليًّا تُجيبُ عنه إلى أنْ تُلجئَه أنْ يَثبُتَ نبوَّتَه بالتواترِ.

ثمَّ تقول له: هل التواتُـرُ مفيدٌ للعلمِ لكثرةِ العددِ أوْ لا؟ فإنْ قال: مفيدٌ.

قُلْ له: هل عِلمُه لكثرةِ العددِ لا يحصلُ لكلِّ أحدٍ؟ فإنْ قال: نعم.

فقُلْ: هل ثَبَت عندك بالتواتُرِ نبوّةُ محمدٍ ﷺ، وقولُه: إنّ ديني ناسخٌ للأديان السابقةِ؟ فإنْ قال: نعم، فهو المطلوب.

وإنْ قال: لا، أخذتَ شِقَّ الإنكارِ [أي: اسلُك مسلَكه]، وقلتَ: لم يَثبُت عندي ما تزعمُه أيضًا، فلا يَبقَى له مجالٌ.

وإنْ شئتَ قلتَ: ثَبت عندي بالتواتُرِ أنّه نبيٌّ، وأنّ القرآنَ حقٌّ، وقد قال في القرآن: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقال: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، وقال: ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِي نَزَّلَ ٱلۡفُرۡقَانَ عَلَىٰ عَبۡدِهِۦ لِيَكُونَ لِلۡعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴾ [الفرقان: ١]، وقال في «صحيح مسلم»: «وَأُرْسِلْتُ[1] إِلَى الخَلْقِ كافّةً»[2]، إلى غير ذلك من الأدلّة الدالّةِ على عمومِ بعثتِه للناسِ المستلزمِ لنسخِ الأديانِ السابقةِ.

وقال: ﴿ وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِي مُسۡتَقِيمٗا فَٱتَّبِعُوهُۖ وَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمۡ عَن سَبِيلِهِۦ ﴾ [الأنعام: ١٥٣]، وقال: ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِ ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وقال: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال: ﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ ﴾ [آل عمران: ٨٥]، إلى غير ذلك مما هو صريحٌ في أنْ لا دينَ حقًّا بعد بعثتِهِ إلّا الدينَ المحمديَّ.

فإنْ قال: يُخصِّصُ تلك العموماتِ قولُه تعالى: ﴿ لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلۡقُرَىٰ وَمَنۡ حَوۡلَهَا ﴾

---

(١) جاء في أصل المخطوطة بلفظ «بعثتُ»، والأولى ما ثبّتناه؛ لأنه موافق لما في صحيح مسلم رضي الله عنه.

(٢) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، باب الصلاة، برقم (١١٠٣) (٢: ٦٤).

[الشورى: ٧]، فقل له: هذا منك أولًا اعترافٌ بصحّةِ شرْعِه في الجملةِ، فلِمَ تُبلِّغون في أمِّ القُرى وتريدون أنْ يتنصَّروا؟!

وثانيًا: ...[١] كان هذا في أوَّلِ الإسلام، ومعلومٌ عند كلِّ عاقلٍ أنّ الشخصَ يجب أنْ يُصلِحَ نفسَه، ثمَّ أهلَ منزِلَتِه، ثمَّ قريتِه، ثم حوالَيها، ثم سائر الأقطار، ويدلُّ له قولُه تعالى: ﴿ نَأْتِي ٱلْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا ﴾ [الرعد: ٤١]، فتخريبُ دارِ الكفرِ يجب أنْ يكونَ تدريجيًّا.

ألا يُرَى أنّه ﷺ في حياتِه فتَحَ البحرينِ واليمنَ وغيرَها مما ليس في حوالي مكّةَ، وأرسَل سيِّدَنا معاويةَ في حياتِه لفتحِ شامٍ وما والاها، لكنْ فتَحَها بعد رحلتِه ﷺ، وأرسَل الكُتُبَ إلى هِرَقل وإلى كِسرَى وغيرهما من الملوك، كما أنّ أصلَ تلك الكُتُبِ موجودةٌ في خزانةِ سلاطينِ الإسلامِ، وانتَشَر عكوسُها ورسومُها في جرائدِ العالَـمِ، فلو كان رسولًا لمكّةَ وما حولها كيف جاز له ذلك؟!

وثالثًا: قد فتَحَ خلفاؤُه الراشدون المطَّلِعون على حقيقةِ دينِه أقطارَ العالَم ونَشَروا فيها دينَ الإسلامِ.

ورابعًا: ثَبَت بالقرائنِ المشاهَدةِ للأصحابِ عليهم السلامُ المتواترةِ أيضًا بقاءُ تلك العموماتِ على عمومِها مع كثرةِ المخبِرين في كلِّ طبقةٍ، وعِلْمُ المتواتِرِ لذلك متَّفَقٌ عليه لا يُخالفُه إلّا معاندٌ.

وخامسًا[٢]: الشريعةُ المحمَّديّةُ في كلِّ مسألةٍ من مسائلِها ذَكَرتِ احتمالاتٍ لا يمكن أنْ يُزادَ عليها احتمالٌ آخرُ إلى قيامِ الساعةِ، فهي جامعةٌ لجميعِ شرائعِ

---

(١) هذه النقاط مَوضِعُ كلماتٍ مشوَّهةٍ، فلم أقدِر على تصويبها وتصحيحِها وكتابتها.

(٢) هذه النقطةُ جوابُ سؤالٍ مقدَّر، تقديرُه: لِمَ يجوز أن يَنسَخَ الإسلامُ الأديانَ السابقةَ، ولا يجوز أن يُنسَخَ بغيرِه؟! أو ما دليلُ عموميَّتِها لكلِّ الناسِ والزمانِ؟

مَن قبلَه، لا تَختلِف باختلافِ الأزمنةِ والأمكنةِ والأشخاصِ والأحوالِ، كما هو معلومٌ لكلِّ مَن أحاط بها وبالمذاهبِ المذكورةِ فيها.

[إشارة إلى صور الصلاة والصوم المحتملة]

مثلًا الصلاةُ: إمّا تُفعَل قائمًا أو قاعدًا، أو على الجَنْبِ أو بالإشارةِ، أو تُترك رأسًا، فيكون التاركُ تحت مشيئةِ اللهِ إمّا يُعذِّبُه أو يعفُو عنه، ولا احتمالَ في الصلاةِ غيرُ هذا.

مثلًا الصومُ: إمّا أنْ يُفعَلَ، أو يُقضَى، أو يُفدَى عنه لِمَن عَجز عنه رأسًا، كالشيخِ الهَرِم، أو يُترَك ثمَّ يُقضَى، أو يُفدَى عنه بعد موتِه، أو يُعذِّبه اللهُ على تركِ كلِّ ما ذُكِر، أو يعفوَ عنه، ولا احتمالَ فيه غيرُ ذلك.

[عرض شامل لصور النكاح والطلاق]

والنكاحُ إنْ أمكَنَ إجراؤُه بلفظِ الإنكاحِ أو التزويج أو ترجمتِهما فلْيتحقَّقْ به، وإلّا فبأيِّ لفظٍ يُفيدُ المِلْكَ، **كما هو مذهبُ الحنفيّةِ** رضوانُ اللهِ عنهم أجمعين.

وأمّا إجراؤُه بغير لفظٍ فخلافُ عادةِ البشر، حتَّى إنّ الزانيةَ المعروفةَ تَعقِد لفظًا مع مَن يَزني بها، كما هو معلومٌ.

فإنْ لم يتيسَّرِ العدلُ يُجرَى بالفَسَقةِ منهم، وإنْ تعسَّر الوليُّ يُجرَى بمحكَمة، وإنْ تعسَّر هو أيضًا تَجريه نفسُ الزوجةِ بحضورِ شهودٍ ممكنٍ وجودُهم بلا مشقّةٍ، **وعليه يُحمَلُ مذهبُ الحنفيّةِ**.

وإنْ تعسَّر الشهودُ كأنْ كان رَجلان وبنتٌ لأحدِهما في بلادِ الكفارِ مثلًا، ولم يكنْ فيها مسلمٌ غيرُ الثلاث؛ فلْيُزوِّجْ أبو البنتِ إيّاها للرجلِ الآخرِ، **وعليه يُحمَل مذهبُ المالكيّةِ**.

وإنْ تعسَّر وجودُ وليٍّ وشهودٍ رأسًا، كأنْ كان في بلادِ الكفّارِ رجلٌ وامرأةٌ مسلمان، ليس فيها غيرُهما؛ زوَّجتِ المرأةُ نفسَها له بلا وليٍّ ولا شهودٍ، وعليه يُحمَل مذهبُ داودَ [الظاهريِّ].

وفي هذا حِكَمٌ لا يمكن أنْ يُنكِرَها أحدٌ:

منها: أنْ يتآنسا ويتعاوَنا في دفعِ شرِّ الكفَرةِ عنهما.

ومنها: أنْ يَستغنِيا بهذا النكاحِ عن الزِّنا ويَدفَعا به شهَواتِهما.

ومنها: إمكانُ أنْ يتناسَلا، فيَكثُر المسلمون في هذه البلادِ؛ لعلَّ اللهَ يَهدِي بهم بعضًا من الكَفرةِ إلى الإسلام.

والإجماعُ المحكيُّ[1] على بطلانِ مذهبِ داودَ هذا حتى أوجَب بعضُهم الحدَّ على مَن وَطِئ بهذا النكاحِ، على فرضِ تسليمِ هذا الإجماعِ محمولٌ على ما إذا أمكَن بسهولةٍ الوليُّ والشهودُ، وإلّا فقد قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وقال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وبهذا يُخصَّصُ عمومُ قولِه ﷺ: «لا نِكاحَ إلّا بِوَلِيٍّ وَشاهِدَيْ عَدْلٍ»[2]، فالأئمّةُ كلُّهم على هُدًى، رضي اللهُ عن الكلِّ وجزاهم عن الإسلام

---

(١) جوابُ سؤالٍ مقدَّرٍ، تقديرُه: كيف تقول بصحّةِ نكاحٍ بدون الشهود والوليّ، وانعَقد الإجماعُ على بطلانِه بدونهما؟! أجاب: والإجماعُ المحكيُّ... إلخ.

(٢) صحيح ابن حبان، باب ذِكر نفي إجارةِ عقدِ النكاح بغير وليٍّ وشاهدَي عدلٍ، برقم (٤٠٧٥) (٩: ٣٨٦). «قالَ أبو حاتِمٍ: لَم يَقُل أحَدٌ في خَبَرِ ابنِ جُرَيجٍ، عن سُلَيمانَ بنِ مُوسى، عن الزُّهريِّ هذا: «وَشاهِدَي عَدلٍ» إلّا ثَلاثةُ أنفَسٍ: سَعِيدُ بنُ يَحيَى الأمَوِيُّ عَن حَفصِ بنِ غِياثٍ، وَعَبدُ اللهِ بنُ عَبدِ الوَهّابِ الحَجَبِيُّ عَن خالِدِ بنِ الحارِثِ، وعَبدُ الرَّحمَنِ بنِ يُونُسَ الرَّقِّيُّ عَن عيسَى بنِ يُونُسَ، ولا يَصِحُّ في ذِكرِ الشّاهِدَين غَيرُ هَذا الخَبَرِ».

والمسلمين خير الجزاء؛ حيث بيَّنوا توسعةَ الشريعةِ الغرّاءِ وحقَّقُوا وأظهَروا سرَّ: «اختلافُ أمَّتِي رَحمةٌ»[١]، فلم يبقَ احتمالٌ آخرُ في النكاح.

فإذا أجرِيَ النكاحُ[٢] لم يبقَ للمرأةِ استقلالٌ في إزالتِه إلّا بنحْوِ فسخٍ بعيبٍ أو إعسارٍ؛ لأنّ جنسَ المرأةِ غالبًا من شأنهنَّ الاضطرابُ وسوءُ الخلُقِ وعدمُ الصبرِ وعدمُ الثباتِ، بحيث إذا رأتْ مُنكَرًا جزئيًا أزالتِ النكاحَ، ثم تَنْدم بعد ساعةٍ ولا يَنفعها الندمُ.

وجُعِل الزوجُ مستقِلًّا فيه؛ لأنّ جنْسَ الرجُلِ بخلافِ جنسِ المرأةِ في ذلك، فكان مختارًا في أنْ يُدِيمَ النكاحَ بأنْ لا يُطلِّقَ، أو يُزيلَه بأنْ يُطلِّقَ بنفسِه أو بوكيلِه أو بتفويضِ طلاقِها إليها مجانًا، أو بعِوَضٍ؛ واحدةً أو اثنتَين أو ثلاثًا.

واختِيرَ الحصرُ على الثلاث[٣]؛ لأنّ وقوعَ الطلاقِ غالبًا للشقاقِ أو سوء الخلُقِ إذا ازْداد على ثلاثِ مراتٍ لم يُؤمَنِ الأُلْـفةُ بينهما؛ لكمالِ تلازمهما منامًا ومأكَلًا ومشرَبًا ومجلسًا؛ فشرعَ اللهُ التحليلَ وخيَّرهما فيه؛ فإنْ حلَّلا تنبَّها ولا يَتخالفان غالبًا.

والزوجةُ وإنْ لم تكنْ مُستقلّةً في إزالةِ النكاحِ، لكن لَمّا أمكن أنْ يسوءَ

---

(١) قال السخاوي في المقاصد الحسنة (١: ٧٠): «هذا الحديثُ حديثٌ مشهورٌ على الألسنةِ، وقد أورده ابنُ الحاجب في المختصرِ في مباحثِ القياس بلفظ: «اختلافُ أمّتي رحمةٌ للناس»، وكثُر السؤالُ عنه، وزَعم كثيرٌ من الأئمة أنّه لا أصلَ له، لكن ذكَره الخطابيُّ في غريبِ الحديثِ مُستطرِدًا».

(٢) جوابُ سؤالٍ مقدَّرٍ، تقديرُه: لِمَ يكون العقد بيدِ الرجلِ دون المرأةِ إلّا في حالِ الإعسار والعيب؟ فأجاب: لأنّ جنسَ المرأةِ غالبًا... إلخ.

(٣) جوابُ سؤالٍ مقدَّرٍ، تقديرُه: لِمَ حُصِر الطلاق في الثلاث؟ فأجاب: واختِيرَ الحصرُ على الثلاث... إلخ.

خلُقُ الزوجِ معها فتتألَّم، تجعل الشريعةُ لها حظًّا هو الرفعُ إلى القاضي؛ بأنْ يوجِبَ على الزوجِ حُسْنَ معاشرته معها أو الطلاقَ.

فإنْ لم يفعَلْ شيئًا بَعَث حَكَمًا من أهلِه وحَكَمًا من أهلها يُوكِّلانهما في التطليقِ مجانًا أو بعِوَضٍ، فإنْ أصلَحا بينهما فذاك، وإنْ لم يمكنِ الصلحُ بينهما أوقَعا الطلاقَ بينهما بمقتضى وكالتِهما.

وإنْ عزلاهما أو أحدَهما وعَلِما أنّهما لا يَتصالحان أصلًا، فلْيُطلِّقِ الحكَمان أو القاضي بلا رضاهما أو رِضا أحدِهما، **وعليه يُحمَل مذهبُ المالكيّةِ**.

فلم يَبْقَ احتمالٌ في النكاحِ ولا في الطلاقِ إلّا وهو مذكورٌ في شرْعِنا.

[حكمة جزاء القتل لا يتحقق بالسجن]

وإنْ قَتل شخصٌ شخصًا فوليُّ المقتولِ مخيَّرٌ بين أخذِ الدِّيةِ والاقتصاصِ والعفوِ، فلم يَبقَ احتمالٌ آخرُ.

إنْ قيل: بَقِيَ احتمالٌ آخرُ هو حبسُ القاتلِ مدّةً كما هو قانونُ أكثرِ الممالكِ.

قلنا: هذا الاحتمالُ بعيدٌ جدًّا؛ وذلك لأنّ في كلٍّ من الثلاثة المارّةِ ثلاثَ حِكَمٍ: شفاءُ غليلِ قلبِ ورثةِ المقتولِ، وانزجارُ الناسِ عن القتلِ، ورعايةُ مهابةِ المُلوكِ، بخلافِ هذا الاحتمال [أي: الحبس]؛ إذْ فيه الثالثُ فقط[1]؛ لأنّ البشرَ إذا كان له حقٌّ على غيرِه إذا انتَقَم منه بيدِه قصاصًا أو ديةً أو عفا باختيارِه مع قدرتِهِ على الانتقامِ؛ لا يَبقى في قلبِه ألَمُ الانتقامِ.

والناسُ إذا عَلِموا أنّهم إذا قَتَلوا قُتِلُوا لم يُقْدِموا غالبًا على القتلِ، كما كان ذلك

---

(١) أي: رعايةُ مهابةِ المُلوكِ.

حين جريانِ الأحكام الشرعيّة على وفقِ الشرعِ، وتمكينُ القاتلِ[١] ورثةَ المقتول من الثلاث إنما هو لخوفِه غالبًا، فرُوعِيَ فيه الحِكَمُ الثلاثُ، بخلافِ الحبسِ؛ إذْ ليس فيه شفاءُ غليلِ قلبِ الورثةِ، ولا انزجارِ الناسِ عن القتلِ، كما هو معهودٌ.

واجْعلْ هذه الأمثلةَ ميزانًا لكونِ الشريعةِ المحمديّةِ ﷺ جامعةً لجميعِ الاحتمالات.

ولْنَعلمْ أنّ ما جعَله الكَفرةُ قانونًا خلافًا للشريعة فهو احتمالٌ بعيدٌ لا يُعبأ به، على أنّ المرادَ جامعيّةُ هذه الشريعةِ للأديان السالفةِ لا لِأهواءِ أهلِ البِدعِ والأهواءِ.

فعُلم أنّ الشرعَ المحمديَّ شرعٌ جديدٌ مستقِلٌّ مُبيِّنٌ لشرائعِ مَن قبْلَه في الأحكامِ الأصليّةِ مطلقًا والفرعيّةِ الغيرِ المختلفةِ، ومؤكِّدٌ ومصدِّقٌ لها، وموسِّعٌ احتمالاتٍ أُخَرَ، مع زيادةٍ في الأحكامِ الفرعيّةِ المختلفةِ، يُعمَل بواحدٍ منها لحكمةٍ، ويُؤخَّر لحِكمةٍ أخرى، وهكذا.

ومبيِّنٌ لبطلانِ تحريفاتٍ في الأحكام الأصليّةِ أو الفرعيّةِ في الأديانِ السالفةِ، كجعْلِهم سيِّدَيْنا عيسى وعُزَيرًا عليهما السلامُ ابنَيِ اللهِ[٢]، وتحليلِ المحرَّماتِ في نكاحِ المحارمِ، وتحريمِ المباحاتِ كالسوائبِ والبحائرِ[٣].

---

(١) أي: تسليمُ القاتل نفسَه إلى ورثةِ المقتول لخوفه غالبًا.

(٢) إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠]، هذا مثالٌ لتحريفِ الأحكام الأصليّة.

(٣) هذا مثالٌ لتحريفِ الأحكام الفرعيّة. السوائبُ والبحائرُ جمعُ السائبةِ والبَحيرةِ؛ فالسّائبةُ: «قال الفرّاءُ: إذا وَلَدَت النّاقةُ عشرةَ أبطُنٍ إناثٍ سُيِّبت؛ فلَم تُركَب، ولَم تُحلَب، ولَم يُجزَّ لها وَبَرٌ، ولَم يُشرَب لها لَبَنٌ، إلّا وَلَدٌ أو ضَيفٌ». البحر المحيط (٤: ٣٧٨).

وأمّا «البَحيرةُ: وهيَ فَعيلةٌ مِن البَحرِ، وهو الشَّقُّ، يُقالُ: بَحَرَ ناقَتَه؛ إذا شَقَّ أُذُنَها، وهي بمعنى المَفعُولِ، قال أبو عُبيدةَ والزَّجّاجُ: النّاقةُ إذا نَتَجَت خَمسةَ أبطُنٍ، وَكانَ آخِرُها ذَكَرًا؛ شَقُّوا =

فهذا الشرعُ الشريفُ جامعٌ مُغْنٍ عن كلٍّ من الأديانِ السابقةِ وعن مجموعِها، وليس واحدٌ منها ولا مجموعُها مُغنِيًا عنه، فكان هو كافيًا إلى قيامِ الساعةِ.

ومن ثَمة كان سيِّدُنا رسولُ الله ﷺ خاتَمَ الأنبياء على كلٍّ منهم السلام، وشريعتُه ناسخةً لشرائعهم؛ بحيث لو كان جميعُ الأنبياءِ أحياءً لآمَنوا به واتَّبعوه؛ لفضْلِ شرْعِه على شرْعِهم، وكونِ شرْعِ كلٍّ منهم شُعبةً من شريعتِه مع زيادتِها على مجموعِها، وإليه الإشـارةُ بقوله: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً ﴾ [الأنبياء: ٩٢]، وبقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ﴾ [آل عمران: ٨١].

[إشكالات قوية وجوابها المقنع]

إنْ قيل: لعلَّ هذا المبلِّغَ يقول: أَليس الشرعُ المحمديُّ فرَّق بين أهلِ الكتابِ، فيأخذ منهم الجزيةَ ولا يَقتُلهم، وبين غيرِهم من المشركين فلا يَرضى عنهم إلّا بالإيمان أو القتلِ، فيُشتمُّ من ذلك رائحةُ تقريرِ أهلِ الكتابِ على دينهم.

قلنا: بلَى، فرَّق بينهما بما ذُكِر، لكنْ لا رائحةَ للتقرير في ذلك أصلًا؛ لأنّه لو كان كذلك لم يُهِنْهم حتَّى يلْتجئوا إلى الإيمانِ ولم يُشوِّقهم على الإيمان، وقد أشار إلى ذلك بقوله: ﴿ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ ﴾ [التوبة: ٢٩]، وقد دُوِّن كيفيةُ إهانتِهم؛ بأنْ يُسترَقَّ سباياهم، ويُرَدَّ شهاداتُهم، ولا يُدفَنوا في مقابرِ المسلمين، إلى غيرِ ذلك.

= أذَنَ النّاقة وامتَنَعُوا مِن رُكوبِها وذَبحِها، وسَيَّبُوها لآلهتِهم، ولا يُجَزُّ لها وَبَرٌ، ولا يُحمَلُ على ظَهرِها، ولا تُطرَدُ عن ماءٍ، ولا تُمنَعُ عن مَرعًى، ولا يُنتَفَعُ بها، وإذا لَقِيَها المُعيا لم يَركَبها تَحرِيجًا». مفاتيح الغيب = التفسير الكبير (١٢: ٤٤٥-٤٤٦).

فحِكمةُ الفرْقِ أنّ أهلَ الكتابِ كثيرٌ جِدًّا، فلو قُتِلوا لم يَبقَ إلا قريبٌ من خُمسِ الناس، بخلافِ غيرهم، والحِكمةُ تَقتضِي أنْ لا يُقتَلَ أكثرُ الناسِ، مع أنّ اللهَ لا يُسأل عمّا يَفعل، على أنّه يُرجَى أنْ يؤمِنَ بعضُهم ويكونُ سببًا لمنافعَ دينيّةٍ، كما وقَع ذلك كثيرًا، بل لو اعتاد المسلمون قتلَ أهلِ الكتابِ لاحتَمل أنْ يأخذَ أهلَ الكتابِ ـ وهم أكثرُ مَن في الأرضِ في كلِّ دورةٍ ـ الحميّةُ، فيتَّفقوا عن آخرهم على أنْ يَزدحِموا ويُقاتِلوا بجميعِ قواهم المسلمين، فأوشك أنْ يستأصِلُوا المسلمين.

فهذه الحِكمةُ وغيرُها مما لا مجالَ لذِكرِها أوْ لا نطَّلِع عليها أصلًا هي التي اختصَّتْ أنْ لا يُقتَلَ أهلُ الكتاب، بل يُؤخَذ منهم الجِزْيةُ.

إنْ قيل: عَسَى أنْ يقولَ هذا المبلِّغُ: إنّه وقَع في الدينِ المحمديِّ تحريفاتٌ كثيرةٌ أصولًا وفروعًا، تشعَّبتِ الملّةُ الإسلاميّةُ شُعَبًا وفِرَقًا شتَّى في الأصول والفروعِ، وكلٌّ منهم يَزعمُ أنّ طريقَه هو الدِّينُ، فلا يَتميَّز الصحيحُ من الباطلِ، وقد اعتَرَفتَ في هذه الرسالة بأنّه إذا حرِّف دينٌ جدَّده اللهُ بنبيٍّ آخرَ يُميِّز الحقَّ عن الباطل، فهذا أوانُ أنْ يُجدِّدَ اللهُ هذا الدينَ بنبيٍّ آخرَ، فلم يصحَّ كونُ محمدٍ ﷺ خاتَمَ النبيِّين.

قلْنا: معنى التحريفِ أنْ يُزادَ أو يُنقَصَ أو يُبدَّلَ ما هو مَرجعٌ وأصلٌ لبناءِ الدينِ، كالتوراة والإنجيلِ، والأصلُ المرْجعُ في دينِ محمَّدٍ ﷺ هو الكتابُ والسنّةُ والإجماعُ والقياسُ والاستدلالُ، وبناءُ الثلاثةِ الأخيرةِ على الأوَّلَين[1]،

(١) أجاب المؤلّفُ أيضًا في حاشيته المخطوطة على البيضاويّ (٢: ٤٨٦)، حول قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ﴾ [الشورى: ١٧]: «... الكتابُ مُبيِّنٌ للشرعِ؛ إذِ الشرعُ النسبُ التامّةُ الخبريّةُ الواردةُ من اللهِ تعالى، ويدلُّ لجميعِها الكتابُ اللفظيُّ، لكن طريقُ الأخذِ لجميعِ الأحكامِ عن الكتابِ مسدودٌ على غيرِ النبيِّ ﷺ؛ فهو ﷺ فصَّلَ جميعَ الأحكامِ التي =

وقد اندَرج في الكتاب والسنّةِ جميعُ أحكام هذا الشرع الشريفِ، فيَكفِيان لِتَمييزِ الصحيحِ من الفاسدِ، كما قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وكما قال تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

وقد حَفِظَ اللهُ تعالى الكتابَ والسنّةَ الصحيحةَ والحسنةَ[١] من التحريفِ؛ زيادةً أو نقْصًا أو تبديلًا، بأنْ أكثرَ في كلِّ دورةٍ حُفّاظَهما ونُسَخَهما كثرةً لا تُعَدُّ ولا تُحصَى، وجَعَل القرآنَ العظيمَ في أعلى درجاتِ البلاغةِ والفصاحةِ، فكان بكلٍّ من هذَين[٢] بحيث لو حُرِّف شيءٌ منها، لَعَلِم التحريفَ مَن في شرقِ العالَمِ إلى غربِهِ، ومَن في شمالِهِ إلى جنوبِهِ في قريبٍ من شَهرٍ، فيُظهِرون هذا التحريفَ، ومن هنا تحقَّق سِرُّ قولِه تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: ٩].

نعمْ[٣] قد يأخذ مَن لا عِلمَ له من الكتابِ والسنّةِ مسائلَ باطلةً، فيحصل

= أخذَها واستنبَطها بالطريقِ الخاصِّ به عن القرآنِ، فكان المبيِّنُ بالذاتِ القرآنَ، والحاكِمُ في الحقيقةِ هو اللهُ تعالى، والأحاديثُ مبيِّنةٌ بالعرَضِ، أي: بواسطةِ الكتابِ، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

والمجتهِدُ قد يَستنبِط الحكمَ من الكتابِ والسُّنّةِ صراحةً أو قياسًا أو استدلالًا، وعلى كلٍّ إمّا يجمعون عليه أو لا، فكان المبيِّناتُ والمظاهِرُ بحسبِ الظاهرِ الأدلّةَ الخمسةَ: الإجماعُ، والكتابُ والسنّةُ، والقياسُ والاستدلالُ.

فمَن قال: إنّ المبيِّنَ هو القرآنُ والسنّةُ فقط، نظرَ إلى أنّهما في الحقيقةِ مناطُ القياسِ والإجماعِ والاستدلالِ، ومَن قال: خمسةٌ، نظرَ إلى حالِ المجتهدِ، فلكلٍّ وجهةٌ هو مُولِّيها...».

(١) إشارةٌ إلى أنّ ما قام عليه الشريعةُ من الحديث هو الحديثُ الصحيحُ والحسنُ، وهما محفوظانِ من التحريف، أمّا غيرُهما فلم يُحفَظ؛ لأنّ الشريعةَ لم تقم عليه.

(٢) أي: كثرةُ الحفّاظ والنسَخ وبلاغة القرآن في أعلى المراتب.

(٣) هذا الاستدراك جوابُ سؤالٍ مقدَّرٍ، تقديرُه: فلنفرِضْ أنّ مصادر الشريعة محفوظة، لكن تفسيرُها لم يكن كذلك، فيقع التحريفُ، إذن ألا يَحتاج إلى نبيٍّ آخرَ لبيان التحريفات كما =

الحاجةُ حينئذٍ إلى أحدٍ يُعلِّم الناسَ أنّ هذا المأخوذَ خطأٌ، فجَرى عادةُ اللهِ بأنْ يَجعَلَ في كلِّ دورةٍ عالِمًا باهرًا ماهرًا جامعًا بين علمَيِ الظاهرِ والباطن بحيث يَدفع هذه الحاجةَ، ويُعلِّم الناسَ أنّ هذا المأخوذَ خطأٌ، فظَهر سرُّ قوله ﷺ: «لا تَزالُ طائِفةٌ مِنْ أمَّتِي ظاهِرِينَ عَلَى الحَقِّ، لا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أمْرُ اللهِ وَهُمْ كَذَلِكَ»[1].

فالحاجةُ إلى النبيِّ الجديدِ والكتابِ الجديد إنّما كانتْ ـ كما قلتُ ـ لِيَتميَّزَ المحرَّفُ عن غيرِه، والمسائلُ الباطلةُ عن غيرِها، وهي مُندفِعةٌ بأصلِ القرآنِ والسنّةِ والعلماءِ، ولا حاجةَ إلى نبيٍّ وكتابٍ جديدَين، فصحَّ كونُ سيِّدِنا محمَّدٍ خاتمًا ﷺ.

على أنّ الاختلافَ إنّما يَضُرُّ إذا كان في الأصولِ مطلقًا، أو في الفروعِ إذا كان فيه إجماعٌ، أو نصٌّ جليٌّ غيرُ معارضٍ، أو قياسٌ جليٌّ كذلك، وأمّا إذا كان في الفروع ولم يُخالف شيئًا من الثلاث[2] فغيرُ مضرٍّ، بل نافعٌ جدًّا؛ إذْ لولا هذا الاختلافُ لم تشتملِ الشريعةُ المحمديّةُ جميعَ الاحتمالات ولا جامعةً لجميعِ الأديان السابقةِ، ولم يتحقَّقْ سِرُّ «اختلافُ أمَّتِي رَحمةٌ»[3]، كما ظَهر مـن الأمثلة التي ذكرْنا سابقًا.

= هي في الشرائع السابقة؟ فأجاب: نعم... فجَرى عادةُ اللهِ بأن يَجعَلَ في كلِّ دورةٍ عالِمًا باهرًا ماهرًا جامعًا بين علمَيِ الظاهرِ والباطن بحيث يَدفع هذه الحاجةَ... إلخ.

(١) أخرجه مسلم في الصحيح، بابُ قوله: «لا تزال طائفة من أمتي»، برقم (٥٠٥٩) (٦: ٥٢)، والبخاري في صحيحه، بابُ (٩) برقم (٧٣١١) (١: ٣٦٤)، واللفظ لمسلم.

(٢) أي: لم يُخالف إجماعًا أو نصًّا جليًّا غيرَ معارضٍ، أو قياسًا جليًّا غيرَ معارَضٍ.

(٣) حديثٌ لم يُعرَف من خرَّجه بذلك اللفظ، وقد ذكر السخاوي شيئًا مما يتعلق به في المقاصد الحسنة، والله تعالى أعلم.

ومن هنا ظَهر سِرُّ قوله ﷺ: «علماءُ أمَّتي كأنبياءِ بني إسرائيلَ»[١]؛ فإنّ هذا وإنْ لم يَثبُتْ صحّةُ خصوصِ لفظِهِ، لكنْ معناهُ ثابتٌ بطُرُقٍ كثيرةٍ.

وظَهر أيضًا أنّ المجتهدَ في الفروع التي ليس فيها شيءٌ من الثلاث المارّة[٢] مصيبٌ، كما حقَّقْنا ذلك في كتاب **«إثبات الاجتهاد والتقليد»**[٣].

---

(١) قال في شرحِ الزرقاني على المواهب اللدنيّة (٧: ٣٩٠): «أما خبر «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»، فقال الحافظ ـ ومِن قبلِه الدميريُّ والزركشيُّ ـ : لا أصلَ له، وسُئِل عنه الحافظُ العراقيُّ، فقال: لا أصلَ له، ولا إسنادَ بهذا اللفظ، ويغني عنه: «العلماءُ ورثةُ الأنبياءِ»، وهو صحيحٌ». والمؤلِّفُ أشار إلى أنّ معناه صحيحٌ لا لفظه، كما قال: «فإنّ هذا وإن لم يَثبُت صحّةُ خصوصِ لفظِهِ، لكن معناهُ ثابتٌ بطُرُقٍ كثيرةٍ»، وذكَر أيضًا في الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٤٠٠) بالقول المشهور، كما يقول: «وهذا سرُّ ما اشتهَر: علماءُ أمَّتي كأنبياءِ بني إسرائيلَ».

(٢) أي: إذا كان اجتهادُه لم يكن فيها مخالفًا لإجماعٍ، أو نصٍّ جليٍّ غيرِ معارضٍ، أو قياسٍ جليٍّ غيرِ معارَض؛ فاجتهادُه صحيحٌ ومصيبٌ لا غبارَ عليه.

(٣) يبحث المؤلِّفُ في رسالة الاجتهاد والتقييد المخطوطة (ص٢)، عن مجالِ الاجتهاد في النصِّ فيقول:

«... ثُمَّ إن كان القرآنُ العظيمُ أو السنّةُ نصًّا غيرَ معارَضٍ ولا قابلًا للتأويلِ، أو كان معارَضًا أو قابلًا للتأويل، لكن أجمع على ما يُستفاد منه؛ فلا يَجوز الخروجُ عنه ـ أي: لا اجتهادَ فيه ـ بل يكفُر جاحدُه إن كان ضروريًّا في الدين أو مشهورًا فيه، لا خفيًّا.

وإن كان معارَضًا أو قابلًا للتأويل ولم يُجمَع عليه، فلكلِّ مَن له قوّةُ الاستنباطِ بشرطِه أن يَستخرجَ منه ما أدّاه إليه فِكرُه، بشرطِ أن لا يَبتغِيَ فيه غيرَ اللهِ ولا يقصدُ عنادًا غيرَه.

ولنذكُر في ذلك أمثلةً فنقول: قد اختَرع أهلُ العصرِ آلاتٍ للركوبِ ـ مثلَ القطارِ والطيّاراتِ ـ تُوصِل راكبَها إلى المقصدِ بسهولةٍ، فهي من هذه الحيثيّةِ من مصاديقِ: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُم مِّن مِّثْلِهِۦ مَا يَرْكَبُونَ﴾ [يس: ٤٢]، وربما تَسقط ويَتلَف بسقوطها أموالٌ أو إنسانٌ أو عضوُه، وهي من هذه الحيثيّةِ من مصاديقِ الحرَجِ والغرَرِ المنهيِّ عنهما بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]، وبقوله ﷺ: «لا ضَرَرَ وَلا ضِرارَ». [المستدرك للحاكم على الصحيحين، بابُ=

إنْ قيل: يُوشك أن يقولَ [المبلِّغُ]: ليس الغرضُ الأصليُّ من إتيانِ نبيٍّ جديدٍ بكتابٍ جديدٍ هو مجرَّدَ إزالةِ الشّبَهِ ودفعِ الشكوكِ، بل الغرضُ الأصليُّ أنْ يَنقادَ المبطلون لأمرِه ويَنصرفوا عن أهوائِهم الباطلةِ، ولا يَحصل هذا بالعلماء والكتابِ والسنّةِ.

قلنا: هذا ممنوعٌ منعًا جليًّا، وسنَدُه ما أجمع عليه وتواتَرَ في كُتُبِ التواريخ ـ سيَّما تواريخِ أهلِ الكتاب ـ أنّه ما جاء نبيٌّ إلّا أنّ قومَه آذَوه كمالَ الإيذاءِ، ومثلُ قولِه تعالى: ﴿ يَٰحَسۡرَةً عَلَى ٱلۡعِبَادِۚ مَا يَأۡتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُواْ بِهِۦ يَسۡتَهۡزِءُونَ ﴾ [يس: ٣٠][1].

ألا يُرَى أنّ اليهودَ قاتَلُوا سيّدَيْنا داودَ وعيسى عليهما السلام أشدَّ القتالِ، حتى رَفع اللهُ سيِّدَنا عيسى عليه السلام إلى السماء؟! وقاتَلُوا سيِّدَنا محمدًا ﷺ أشدَّ القتالِ ولم يَنحرِفوا عن دينِهم الباطلِ، بل يُوجَد في نُسَخِ التوراةِ المحرَّفةِ الموجودةِ الآنَ نسبةُ الرِّدّةِ والكفرِ إلى هؤلاءِ الأنبياء عليهم السلام لإتيانِهم بالزبورِ والإنجيلِ والقرآنِ!

= حديث معمر بن راشد، برقم (٢٣٤٥) (٢: ٦٦)، وقال: «هَذا حَدِيثٌ صَحِيحُ الإسنادِ عَلَى شَرطِ مُسلِمٍ وَلَم يُخرِّجاهُ»].

فيمكن أن يقالَ بجوازِ ركوبِها مطلقًا؛ لظاهرِ الآيةِ الأولى، ولا نظرَ لضرَرِها في بعضِ الأحوال؛ إذ جوازُ ركوبِ السفينةِ منصوصٌ قطعيٌّ مع وقوعِ الضررِ في بعضِها. أو يقال: يحرُم ركوبُها مطلقًا؛ لاحتمالِ كلٍّ للهلاك، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، أو يُفصَّل بأنّه إن ظنَّ الشخصُ بأمارةِ السقوطِ والهلاكِ حَرُم، وإلا حَلَّ.

فكلٌّ من هذه الاحتمالات الثلاثِ يَصدقُ أنّه مأخوذٌ من الكتاب وإن كان بعضُها خطأً.

وهذا البحثُ لِيَظهرَ الحقُّ عينُ الاجتهادِ»، أي: منهج البحث في الأدلّة للوصول إلى المعنى المراد في المسألة هو عينُ الاجتهاد.

(١) استَهزَؤوا ولم ينتَهوا عن الاستهزاء.

وألا يُرَى أنّ النصارى قاتَلُوا سيِّدَنا محمدًا ﷺ، ويُوجَد في نسَخِ الإنجيلِ المحرَّفةِ نسبتُهُ إلى الرِّدّةِ والكفرِ؟!

فالحكمةُ الأصليّةُ من التجديد هي ما في القرآن من قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾[1] [النور: ٥٤]، وهي متحقِّقةٌ في العلماءِ الظاهرين على الحقِّ.

هذا آخرُ ما أردْنا تحريرَه، وصلَّى اللهُ على سيِّدِنا محمدٍ وآله وأصحابِه وأمَّتِه وأحبابِه، وآخرُ دعوانا أنِ الحمدُ لله ربِّ العالَمين[2].



(١) في الأمثلة السابقة تبيَّن أنّ الغاية في التجديد إزالةُ الشُّبَهِ ودفعُ الشكوكِ المرادانِ من البلاغ المبين، لا إكراه الناس للدين قهرًا.

(٢) قال المؤلِّف رحمه الله هضمًا للنفس في آخرِ هذه الرسالةِ: «العبدُ القاصرُ محمد باقر». وصرَّح المؤلِّفُ أيضًا بهذه الرسالةَ في كتابِه الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٣٩٩)، فقال: «ومَن أراد تحقيقَ الحقّ فليُراجِع رسالتنا في بيانِ حقيقةِ النسخِ، وكونِ سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ ختمَ الرُّسُلِ على كلٍّ منهم السلام».

[تحقيقات في مسائل حول الرسالات]

[تحقيق نفيس في معاني الوحي وما يتعلق به]

قال العلّامةُ البالكيُّ على قوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٤][(١)]:
«طريقُ العلمِ اختياريٌّ أو غيرُ اختياريٍّ:

والأوَّلُ: البديهيّاتُ الستُّ[(٢)] والنظريّاتُ، أمّا الثانيةُ [أي: النظريّات] فلأنّها تحتاجُ إلى النظرِ، وأمّا الأولَى ـ حتَّى الأوليّاتِ والحدسيّاتِ ـ فلأنّها تحتاجُ إلى استعمالِ الحواسِّ[(٣)]، فتحَقَّق فيهما الواسطةُ الظاهرةُ [أي: استعمالُ النظر واسطةٌ لتحصيل النظريّات، واستعمالُ الحواس واسطةٌ لإدراك البديهيّات].

والثاني: [أي: غيرُ الاختياريِّ هو] ما لا يحتاج إليه[(٤)]، بل لا يحصل بأسبابٍ ظاهرةٍ، وهو إمّا أنْ يكونَ رؤيا صالحةً، أو إلهامًا، أو سماعًا من هاتفٍ، أو مطالعةِ ألواحِ المحوِ والإثباتِ، وهي ـ كما قاله القطب الشعراني رضي الله عنه في كتابه «البحرِ المورود»[(٥)] ـ: ثلاثُ مئةٍ وسِتُّون في السماء الدنيا.

---

(١) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٥٢٦).

(٢) وهي الأوليّاتُ والمشاهداتُ، والتجريبياتُ والحدسياتُ، والمتواتراتُ والفطريّات. يُنظر: تهذيب المنطق بشرح المهدوي للعلامة محمد باقر البالكي (ص١١١-١١٢).

(٣) وهذا ما يُسمَّى بالكسب.

(٤) أي: لا يحتاج إلى نظرٍ ولا كسبٍ، بل لا يحصلُ بهما.

(٥) لم أعثر على هذا المصدر.

أو مطالعةِ اللوحِ المحفوظِ، وقال الشعراني: قد يَختلِف العلومُ في الأربعةِ الأولَى دون الخامسِ(١).

وتكون تلك الخمسةُ للأولياء أيضًا كالأنبياء، فعلَى الوليِّ أنْ لا يُخبِرَ بما كُوشِف له إلّا بالخامسِ؛ لئَلّا يَخلُفَ خبَرُه فيُنْكَر.

أقول: ولعلَّ التخلُّفَ في الأربعِ الأولَى لا يكون للأنبياءِ عليهم السلامُ؛ لِعُلوِّ مَنصبِهِم من ذلك، ومن كونِهم مكذُوبين.

وقد يكون سَماعًا من ملَكٍ يُرسَل مِن اللهِ لِتبليغِ أقوالِهِ تعالى على طريقِ السِّفارةِ.

وقد يكونُ سماعًا منه تعالى، كما وقع لسيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ ليلةَ المعراجِ، ولسيِّدِنا موسى عليه السلام في الطورِ وغيرِهِ.

فطريقُ العلْمِ الغيرِ الاختياريِّ وبلا واسطةٍ ظاهرةٍ سبعةٌ، يَشترِك في خمسةٍ منها الأولياءُ والأنبياءُ على كلٍّ منهم السلامُ، وطريقان مختَصّان بالأنبياءِ عليهم السلامُ.

إذا عَلِمتَ ذلك فنقول: الوحيُ لغةً عبارةٌ عن وصولِ المعنى خُفْيةً وسُرْعةً. وشرعًا له إطلاقاتٌ [بين العامِّ والخاصِّ والأخصِّ]:

الأوّلُ: إلقاءُ اللهِ المعنى والعلمَ إلى الشخصِ خُفْيةً وعلى وجْهِ الإسراعِ، وبلا واسطةٍ ظاهرةٍ ولا بطريقِ العلمِ الاختياريِّ، بل بواحدٍ من طرُقِ العلْمِ الغيرِ الاختياريِّ السبعةِ، وعلى هذا المعنى قولُهُ: ﴿ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ﴾ [النجم: ٤].

---

(١) أي: الرؤيا الصالحة أو الإلهام أو السماع من هاتفٍ، أو مطالعة ألواحِ المحوِ والإثباتِ، دون مطالعةِ اللوحِ المحفوظِ.

فهو هنا يَشمِل معنى: أُلْقِي إليه ﷺ منه تعالى سُرعةً وخُفيةً؛ إمّا منامًا، أو إلهامًا، أو سماعًا من هاتفٍ [ربّانيٍّ[1]] أو مطالعة لألواحِ المحوِ والإثباتِ، أو مطالعة للَّوحِ المحفوظ. ويُسمَّى المعنى المأخوذُ بواحدٍ من هذه الخمسةِ حدِيثًا نبويًّا.

أو سَماعًا منه تعالى بلا واسطةِ الملَكِ، أو سماعًا من الملَكِ، ويُسمَّى المعنى المأخوذُ بهذَيْن الطريقَيْن قرآنًا وتوراةً وإنجيلًا وزبورًا وصُحُفًا، إنْ كان الغَرضُ تبليغَ اللفظِ والمعنى بلا جوازِ تغييرِ اللفظِ، وحديثًا ربانيًّا وقدسيًّا إنْ كان الغَرضُ تبليغَ المعنَى فقط بأيِّ لفظٍ[2].

ولا يَشمِل الوحيُ ما عُلِم بطرُقِ الاختيارِ والسببِ الظاهريِّ؛ فقولُهُ: ﴿ وَمَايَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴾ [النجم: ٣]، أي: في الأحكامِ الدينيّةِ والأمورِ التبليغيّةِ؛ لأنّه مما يمكن أنْ يُنْكَر، فرَدَّه تعالى، ﴿ إِنْ هُوَ ﴾، أي: نطْقُهُ من الأمورِ التبليغيّةِ ﴿ إِلَّا وَحْىٌ ﴾ [النجم: ٣]، أي: إلقاءُ معنى بسرعةٍ وخُفْيةٍ يُلقَى إليهِ بواحدٍ من الطرُقِ السبعةِ [السابقة].

إنْ قِيل: أقسامُ الوحيِ بهذا المعنَى ثمانيةٌ، ثامنُها نزولُ الكلامِ مكتوبًا في الألواحِ[3]. قلنا: نعمْ، لكنْ هذا الطريقُ لم يكنْ من شرْعِنا، وكلامُنا فيما هو ثابتٌ من شرعِنا.

المعنى الثاني للوحيِ: إلقاءُ المعنى إمّا سماعًا منه تعالى أو سماعًا من

---

(١) هذا القيد موجودٌ في كثيرٍ من مكتوباتِ المحشّي رحمةُ اللهِ عليه، منها: الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ١٥٤).

(٢) فرقٌ دقيقٌ وجميلٌ بين الحديث وبين القرآنِ والكُتبِ المنزَّلةِ، وبينهما وبين الحديث القدسيِّ.

(٣) كما في الكُتُبِ المنزَّلة السابقة غير القرآن.

الملَكِ، وهذا هو المرادُ بقولهم في تعريف النبيِّ: «مَن أوحِيَ[1] إليه بشرعٍ».

الثالثُ: السماعُ منه تعالى [فقط].

الرابعُ: السماعُ من الملَكِ[2] [فقط].

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ﴾ [الشورى: ٥١]، فقولُهُ: ﴿وَحْيًا﴾ هو الثالثُ، وقولُهُ: ﴿فَيُوحِىَ﴾ هو الرابعُ.

إنْ قيل: قد يكونُ نطْقُه ﷺ في الأمورِ التبليغيّةِ عن اجتهادٍ، وهو اختياريٌّ، فيُشكِل حصرُ الآية.

قلنا: إنْ منَعْنا جوازَ الاجتهادِ له ﷺ ـ كما هو ظاهرُ الآيةِ، وعليه محقِّقو الأصوليِّين ـ فلا إشكالَ، وإنْ جوَّزْناه فلِكوْن ما يَجتهد به هو الكتابَ صحَّ إطلاقُ الوحيِ عليه مجازًا، ففي قولِهِ: ﴿إِلَّا وَحْىٌ﴾ عمومُ مجازٍ.

ومحصولُ اجتهاداتِ المجتهِدين بصعوبةٍ وتكرُّرِ نظرٍ وطولِ مدّةٍ دون اجتهاداتِه ﷺ؛ لكونِها حدسيّاتٍ لا يلزم إطلاقُ الوحيِ على اجتهادِ المجتهدِ، ولو سُلِّم فلا بأسَ في إطلاقِهِ عليه، واللهُ أعلمُ.

[تحقيق في عدم الإتيان بمثل القرآن المعجز]

قال العلامةُ البالكيُّ على قوله تعالى: ﴿تَٱللَّهِ إِن كُنَّا لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء: ٩٧][3]:

---

(١) أي: مَن أوحِيَ إليه بشرعٍ بسماعٍ منه تعالى، أو بسماعٍ من الملَكِ، لا بالطرُق الأخرى المذكورة.

(٢) أي: المعنى الثالثُ والرابعُ للوحيِ تخصيصُ المعنى الثاني بشِقَّيه للأنبياءِ عليهم السلام.

(٣) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٣٧٢).

إنْ قيل: هذا قولُ الكَفَرةِ، وهي ستُّ آياتٍ في غايةِ البلاغةِ، فإنْ قالوا: كذلك أمكَن معارضةُ القرآنِ بل وقَعَتْ، أوْ لا، فهو كِذْبٌ من اللهِ، والكُلُّ مُحالٌ!

قلنا: إنّما يَحكِي اللهُ مدلولَ ألفاظِهم، وكذا مدلولَ ألفاظِ كلِّ أحدٍ، لا أصْلَ لفظِهِم، فلعلَّ القائلَ الأصليَّ أفاد المعنى بعباراتٍ مفصَّلةٍ لا يكاد أنْ يقارِبَ بلاغتُها بلاغةَ القرآن، فحكاه الله بعبارةٍ وجيزةٍ بليغةٍ؛ ومِن ثَمّة تَرى القرآنَ مشحونًا بتغييرِ عباراتِ ما يَحكيه عن غيره، فربَّما يُقدِّم جملةً على جملةٍ في سورةٍ، ويَعكِس في أخرَى، وربَّما يُغيِّرُ أصْلَ الألفاظِ، على أنّ ما كان من المَحكِيات أقلَّ من ثلاثِ آيةٍ متواليةٍ، فلا إشكالَ؛ لإمكانِ الإتيان بأقلَّ منْها.

وكذا لا إشكالَ في ما يقوله الناسُ في القيامة ويَحكيه الله، كما في هذه الآيات؛ لأنّهم أخذُوه في الدنيا أو في القبر أو في القيامة من القرآنِ؛ لِعلْمِ الميِّتِ بالمغيباتِ.

وكذا [لا إشكالَ] في ما يقولُه الأنبياءُ عليهم السلام، مثل قولِ سيدنا موسى على نبيِّنا وعليه الصلاةُ والسلامُ: ﴿رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى﴾ [طه: ٢٥]، الآياتِ الإحدى عشر[١]، وقولِ سيِّدنا إبراهيمَ على نبيِّنا وعليه الصلاةُ والسلامُ: ﴿قَالَ أَفَرَءَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ﴾ [الشعراء: ٧٥]، الآياتِ الخمسةَ عشرَ[٢]؛ لإمكانِ أنْ يكونَ بلاغةُ جميعِ القرآنِ من خصائصِ النبيِّ ﷺ، وعمومُ بلاغةِ ما دونه له ولغيره من الأنبياءِ على كلٍّ منهم السلامُ؛ إذْ لهم أنْ يأخذُوه من اللوحِ المحفوظِ أو يُلهَمُوه.

---

(١) أي: المحكيّة بالآياتِ: ٢٥ إلى ٣٥.

(٢) أي: المحكيّة بالآياتِ: ٧٥ إلى ٨٩.

بل [يؤيِّدُ التوجيهَ السابقَ و] يمكن أنْ يُقالَ: التحدِّي بعشْرِ سُوَرٍ أو بسورةٍ إنّما هو لهذه الأمّةِ، كما يدلُّ له: ﴿ فَأْتُوا۟ بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِۦ ﴾ [هود: ١٣]، [أو]: ﴿ فَأْتُوا۟ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِۦ ﴾ [البقرة: ٢٣] خطابًا للأمّةِ، وأمّا التحدِّي بكلِّه فيَعمُّ[١]، كما يدلُّ له قولُهُ: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨].

لكن عدمُ معارضتِه ليس للصَّرْفةِ كما هو مذهبُ المعتزلةِ وتابعِيهم، بمعنى أنَّ البليغَ يَقدرُ على معارضتِه، لكنَّ اللهَ صَرَف هِمَمَهم عن ذلك وأعجزَهم عنه؛ فإنّه باطلٌ[٢]؛ إذِ الصَّرفةُ في ما لم يكنْ فصيحًا أشدُّ إعجازًا.

---

(١) أي: يعمُّ هذه الأمّةَ وسائرَ الأمم بأنبيائِهم عليهم السلامُ.

(٢) تُنظر: المواقف للإمام عضد الدين الإيجي (٣: ٣٨٤).

و«قالَ الإمامُ أبُو الوَفاءِ بنُ عَقِيلٍ: الصَّرفُ على الإتيانِ بمِثلِه دالٌّ على أنّ لهمُ القُدرةَ حاصِلةً، قالَ: وإن كانَ في الصَّرفِ نَوعُ إعجازٍ إلا أنّ كونَ القُرآنِ في نَفسِه مُمتنِعًا عن الإتيانِ بمِثلِه لمعنًى يَعودُ عليه، آكدُ في الدَّلالةِ، وأعظَمُ لفَضيلةِ القرآنِ.

قال: وما قَولُ مَن قال بالصَّرفةِ إلا بمثابةِ مَن قال بأنّ عُيونَ النّاظِرينَ إلى عَصا مُوسَى عليهِ السَّلامُ خُيِّلَ لهم أنّها حيّةٌ وثُعبانٌ، لا أنّها في نفسِها انقلَبَت. قال: فالتحدِّي للمُصرَفِ عن الشيءِ لا يحسُنُ كما لا يَتحَدَّى العَجَمُ بالعَربيّةِ». لوامع الأنوار البهيّة للسفاريني (١: ١٧٤).

لكن نقَل الشيخُ السفارينيُّ عن بعضِ أهلِ السنةِ الميلَ إليها: «قلتُ: وفي شِفاءِ أبي الفَضلِ القاضِي عياضٍ بعضُ مَيلٍ للقَولِ بالصَّرفةِ؛ فإنّه قال: وذَهَبَ الشيخُ أبو الحسنِ [الأشعَريُّ] إلى أنه ممّا يُمكِنُ أن يَدخُلَ مِثلُه تحتَ مَقدورِ البَشَرِ ويُقَدِّرُهم اللهُ عليهِ، ولكنَّه لم يَكُن هذا، ولا يكونُ، فمنَعَهم اللهُ هذا، وعجَّزَهم عنه. قال: وقال به جماعةٌ مِن أصحابِه». لوامع الأنوار البهيّة (١: ١٧٥).

وكذا مال الإمامُ الرازي في تفسيره الكبير (٢١: ٤٠٦) حيث قال: «وللنّاسِ فيه قولانِ؛ منهُم مَن قال: القُرآنُ مُعجِزٌ في نَفسِه، ومِنهم مَن قال: إنه ليسَ في نَفسِه مُعجِزًا، إلّا أنّه تعالَى لَمّا =

فلو كان [عدمُ المعارضةِ] للصَّرفةِ لأتَى به غيرُ فصيحٍ، بل لفصاحتِه فقط، كما هو مذهبُ الجمهورِ، أي: بلوغِه الدرجةَ القُصْوى من البلاغة، أو لأسلوبِه فقط، كما هو مذهبُ بعضٍ آخرَ[١]، أو لِكِلَيْهما، كما هو مذهبُ إمامِ الحرَمَين[٢]، وهذا هو الظاهرُ.

وقال الطوسيُّ[٣] في «تجريده»[٤]: كلٌّ محتمَلٌ؛ فيمكن أنْ يكونَ في الأمَم

= صَرَفَ دَواعِيَهم عن الإثباتِ بمُعارَضَتِه، مع أنّ تلكَ الدَّواعِيَ كانت قوِيّةً؛ كانَت هذه الصَّرفةُ مُعجِزةً.

والمُختارُ عندنا في هذا البابِ أن نَقولَ: القُرآنُ في نَفسِه إمّا أن يكونَ مُعجِزًا أو لا يَكُونَ؛ فإن كان مُعجِزًا فقد حصَلَ المطلوبُ، وإن لم يَكُن مُعجِزًا بل كانُوا قادِرِينَ على الإتيانِ بمُعارَضَتِه وكانتِ الدَّواعِي مُتَوفِّرةً على الإتيانِ بهذه المُعارَضةِ، وما كان لهم عنها صارِفٌ ومانِعٌ، وعلى هذا التَّقديرِ كانَ الإتيانُ بمُعارَضَتِه واجِبًا لازِمًا، فعَدَمُ الإتيانِ بهذه المُعارَضةِ مع التَّقدِيراتِ المَذكُورةِ يكونُ نَقضًا لِلعادةِ، فيكونُ مُعجِزًا. فهَذا هو الطَّرِيقُ الذي نَختارُه في هذا البابِ».

(١) يُنظر: المواقف للإمام عضد الدين الإيجي (٣: ٣٧٧).

(٢) إمام الحرمين: هو عبد الملك بن الإمام أبي محمدٍ عبدِ الله بنِ يوسف، الجوينيُّ ثم النيسابوريُّ، ضياءُ الدين الشافعيُّ، وُلِد سنةَ (٤١٩هـ)، وهو صاحبُ التصانيف الشهيرةِ، منها: الشاملُ في أصول الدين، والبرهان في أصول الفقه، ومدارك العقول، تُوفِّي (٤٧٨هـ) ودُفِن في داره. يُنظر: سير أعلام النُّبلاء (١٨: ٤٦٨)، هديّةُ العارفين (١: ٦٢٦).

(٣) الطُّوسي: هو أبو جَعفَر محمد بن الحسن بن علي الطوسي المفسِّر، نعته السبكي بفقيه الشيعة ومصنِّفهم، انتقل من خراسان إلى بغداد، وأقام بها أربعين سنةً، ورحل إلى الغري بالنجف، فاستقر إلى أن تُوفِّي، أحرقت كتبه عدة مرات بمحضر من الناس، من تصانيفه الخلاف في الفروع، والعدة في الأصول، والفصول في الأصول، والتبيان الجامع لعلوم القرآن: تفسير كبير، تُوفِّي رحمه الله سنة (٤٦٠هـ). يُنظر: طبقات الشافعية الكبرى (٤: ١٢٦)، والأعلام للزركلي (٦: ٨٤).

(٤) قال الطوسي المتكلِّم: «وإعجاز القرآنِ؛ قيل: لفصاحتِه، وقيل: لأسلوبِه وفصاحتِه، وقيل: للصَّرْفة، والكلُّ محتمَلٌ». تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد (٢: ١٠٤٩).

السالفةِ أشخاصٌ بلغاءُ يَقدرون على أكثرَ من ثلاثِ آياتٍ بليغةٍ، وقاعدةُ القرآنِ إعجازُ الموجودِين بكلِّه وببعضِه، و[إعجازُ] الجميعِ بكلِّه [فقط].

ويمكن أنْ يمكنَ معارضةُ ثلاثِ آياتٍ متواليةٍ إذا لم يكن كلٌّ منها جملةً، كما في قوله في الإسراء [٩٠]: ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ﴾ إلى آخرِ الآياتِ الأربع(١)، واللهُ أعلم.

[وكَتَب أيضًا] ووَقَع في القرآن أكثرُ منها حكايةً عن الأمَم السالفةِ، كما في قولِه في المؤمنون [٣٣]: ﴿وَقَالَ ٱلْمَلَأُ مِن قَوْمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَكَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ إلى آخرِ الآياتِ الخَمْسِ(٢).

[تحقيق في نزول القرآن مرتين]

قال العلامةُ البالكيُّ على قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان: ٣٢](٣):

الذي ظهَر لي في تفسيرِ هذه الآية الشريفةِ عند سنينَ، ولا أزيدُ إلّا الجزمَ به وإنْ لم أرَه لأحدٍ؛ أنّ المعنى: إنّا نزَّلْناه عليك أوَّلًا دفعةً وجملةً واحدةً، لكنْ لا لِتبلِيغِه، بل لِنُثبِّت به قلبَك، فقولُهُ: ﴿كَذَٰلِكَ﴾ أي: الأمرُ كذلك أو نزَّلْناه كذلك، أي: كما يقولون من كونِه منزَّلًا جملةً واحدةً في أوائلِ النبوّةِ؛ ﴿لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ﴾ لا لِتبلِيغِه ﴿وَ﴾بعدَ ذلك ﴿رَتَّلْناهُ﴾ أي: أنزَلْناه شيئًا فشيئًا بحسبِ المصالِح، فنُزِّل القرآنُ مرَّتَين: مرةً جملةً واحدةً، وأخرَى شيئًا فشيئًا؛ ولذا كان القرآنُ مَثانيَ(٤).

---

(١) أي: من آية (٩٠) إلى (٩٣).

(٢) أي: من آية (٣٣) إلى (٣٨).

(٣) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٣٦٣).

(٤) إشارةٌ إلى قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ =

وهذا [أي: الإنزالُ مرَّتَين] وإنْ لم أرَه صريحًا، لكنْ [مستنبطٌ من] ما تقرَّر من أنّه ﷺ أعطِيَ علومَ الأوَّلِين والآخرِين، وعلَّمه تعالى الأسماءَ والمسمَّياتِ بصوَرِها، كما علَّم سيِّدَنا آدمَ عليه السلام، بل وعلَّمه المسمياتِ بأصيلياتِها في صوَرِ الذرِّ؛ لِيَزيد علْمُه ﷺ على علمِه ﷺ، يدلُّ على أنّه ﷺ عُلِّم القرآنَ في أوائلِ زمانِ النبوّةِ جملةً واحدةً. هذا واللهُ أعلمُ بمرادِه.

[وقال في حاشيةٍ أخرى]: ويدلُّ على ذلك قولُهُ في آخرِ الإسراء: ﴿وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا﴾ [الإسراء: ١٠٦]؛ فإنّه يدلُّ على أنّ التفريقَ [أي: الإنزالَ منجَّمًا] للقراءةِ على الناس لا لِيُثبِّتَ فؤادَه(١).

[تحقيق في القراءات المتواترة]

قال العلّامةُ البالكيُّ على قولِ البيضاويِّ: «وقرأ ابنُ عامر: ﴿زُيِّنَ﴾ على البناء للمفعول» إلى أنْ قال: «وهو ضعيفٌ في العربية»، حول قولِه تعالَى: ﴿زَيَّنَ﴾ [الأنعام: ١٣٧](٢):

«إنْ قيل: تقرَّر أنّ القراءاتِ السبعةَ متواترةٌ، وأنّ إنكارَ ما عُلِم كونُه قرآنًا كفْرٌ، فكيف ضعَّف المصنِّفُ هذا؟!

قلنا: تواترُها إنّما هو إذا اتَّفقتِ الطرُقُ ـ أي: الرواةُ ـ في نقْلِها، وأمّا إذا اختلَفتْ ـ كما يُوجَد كثيرًا ـ فليستْ متواترةً، كما قاله أبو شامة ونقَلَه في «جمعِ الجوامِع»(٣).

= ﴿يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾ [الزمر: ٢٣].

(١) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٣٦٣).

(٢) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ١٤٦).

(٣) صرَّح الإمامُ السبكيُّ في جمع الجوامع (١: ٢٢٩)، بعد أن نقَل قولَ الإمامِ ابن الحاجب =

على أنّ مِصداقَ التواترِ إنّما هو وقوعُ العلْمِ من غيرِ شُبهةٍ؛ وهو إنّما يَحصل إذا لم تُخالِفْ تلك القراءةُ المرويّةُ قواعدَ العربِ، ولا رسْمَ مصحَفِ الإمام، ولمْ تُخِلَّ بفصاحةِ القرآنِ. وهذه[1] لعلَّها اختَلَفتْ فيها الطرُقُ، وضَعْفُ وجوهِ الإعراب مُخِلٌّ بالبلاغةِ؛ ومِن ثَمّة ضعَّفه».

[تحقيق في الاستدلال على نوع معجزة القرآن]

وقال العلّامةُ البالكيُّ على قولِ البيضاويِّ: «والأولى أربعُ جمَلٍ متناسقةٍ تُقرِّر اللاحقةُ منها السابقةَ» حول قوله تعالى: ﴿الٓمٓ * ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ١-٢][2]:

«حاصلُ ما هنا: أنّ كونَ القرآنِ بحيث يكون متحدًّى به لا يمكن معارضتُه دليلٌ لِمِيٌّ؛ لكونه كتابًا بالغًا أقصَى مراتبِ الكمال، وهذا دليلٌ لِمِّيٌّ؛ لعدمِ طروِّ [وقوعِ] الريبِ والشكِّ فيه، وهو دليلٌ لِمِيٌّ؛ لكونه هدًى للمتَّقين، فيكون العكسُ دليلًا إنيًّا[3].

= فيما ليس متواترًا، فقال: «قال أبو شامةَ: والألفاظُ المختلَفُ فيها بين القرّاء».

(١) أي: ما تُخِلُّ بفصاحةِ القرآنِ.

(٢) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي في نسخة شيخ زاده (١: ١٢).

(٣) الدليل اللِّميُّ أن يُستدلَّ بالمؤثِّر ـ ولو عاديًا ـ على الأثر، أو السبب على المسبَّب، والإنيُّ بالعكس.
وقولُه: «فيكون العكسُ دليلًا إنيًّا»، أي: إنّ القرآنَ هادٍ للمتقين ناتجٌ عن كونه خاليًا من الريبِ والشكِّ الواقعيِّ، وهو ناتجٌ عن كونِه كتابًا بالغًا أقصى مراتبِ الكمالِ، وهو مسبَّبٌ وناتجٌ عن كونهِ بحيث يكون متحدًّى به ولا يمكن معارضتُه.
فإذا عرَّفنا القرآنَ بأنّه: كتابٌ أعجز الجميعَ عن الإتيانِ بمثلِه، وأنّه بالغٌ أقصى غاياتِ الكمال بلاغةً، ولا ريبَ في بيانِ حقائقِه، وهو حقيقٌ بهداية الخلقِ أجمع بالقوّة، والمتقين بالفعل.
هذا تعريفٌ لميٌّ، أي: الابتداءُ بالسبب إلى المسبَّبِ. وإذا عكسنا القضايا يكون تعريفًا إنيًّا=

واللِّميُّ[١] إنّما يكون للمنتهِي المستذكِرِ، والإنِّيُّ للمبتدئ المتفكِّرِ، فمَن كان مبتدِئًا يُصدِّق بأنّه هدًى للمتَّقين؛ لمشاهدتِه مرارًا أنّ مَن اتَّبَع القرآنَ يصير متَّقيًا، حينئذٍ يُصدِّق بأنّه لا ريب فيه، وإذا صدَّق بهذا صدَّق بأنّه كتابٌ كاملٌ، فيُصدِّق بأنّه متحدًّى به، فإذا ركَّز هذا في قلبِه واطمأنّ له صدرُه ازداد تَذكُّرًا، فيَعلَم أنّ الاستدلالَ اللِّميَّ بقلْبِ ما ذُكِر[٢].

[تحقيق نفيس في أنواع التحريف]

قال العلّامةُ البالكيُّ حول قوله تعالَى: ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُۥنَ أَلْسِنَتَهُم بِٱلْكِتَٰبِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧٨][٣]:

للتحريفِ أقسامٌ:

الأوَّلُ: إدراجُ كلامِهم بالكتابِ بحيث يُغيِّر مفادَه ولا يَتميَّز الحقُّ من الباطلِ.

الثاني: مَحوُ جملةٍ من الكتابِ رأسًا مع عدمِ إبدالِها.

الثالثُ: مَحوُها مع إبدالِها بما يَهْوُون.

الرابعُ: ادِّعاءُ أنّ ما يقرؤُونه نازِلٌ عليهم.

= الابتداءُ بالمسبَّب إلى السبَّبِ.

(١) بيانٌ لمراتب الناظرين في القرآن.

(٢) والمرادُ «بقلبِ ما ذُكِر»، أي: كونُ القرآنِ بحيث يكون متحدًّى به لا يمكن معارضتُه، سببٌ لكونِه كتابًا بالغًا أقصى مراتبِ الكمال، وهو سببٌ لعدمِ وقوعِ الريبِ والشكِّ فيه، وهو سببٌ لكونه هدًى للمتَّقين.

(٣) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ٦٧).

الخامس: ادِّعاءُ أنّ ما يَهْوُونه معنى[1] ما نُزِّل مع عدمِ تغييرِ لفظِهِ.

والسادس: كَتْمُ ما نُزِّل مع عدمِ مَحوِهِ وعدمِ تغْيِيرِه.

وعلى كلٍّ منها: إما يُصرِّحون بما يَدَّعونه، أو يُعرِّضُون بأنْ يَقرَؤُوا ما يَهْوُونه على نهجِ قراءةِ ما نُزِّل بالألحانِ، نظيرَ أنْ يَقرأ شخصٌ جملةً ابتدَعَها على حسبِ تجويدِ القرآنِ، وقراءتُه مُعمِيةٌ للسامع حتَّى يَظُنَّ أنّه قرآنٌ.

ويُسمَّى غيرُ الثاني والسادسِ لَبْسَ الحقِّ بالباطل، وإليه الإشارةُ بقولِه تعالَى: ﴿لِمَ تَلْبِسُونَ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [آل عمران: ٧١].

و[يُسمَّى] الثاني والثالثُ كتمانَ الحقِّ، وإليه الإشارةُ بقوله: ﴿وَتَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ﴾ [آل عمران: ٧١].

فقولُه تعالَى: ﴿يَلْوُۥنَ﴾ إشارةٌ إلى التعريضِ بأحدِ الأقسام، وقولُه: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ التصريحُ بغيرِ الثاني والسادسِ، وقولُه: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾ إلى التصريحِ بهما.

ومعنى الكذبِ في الثاني أنّ عدمَ قراءتِه يدلُّ على عدمِ نزولِهِ من عند الله، أو أنّهم إذا قيل لهم: كان هذا في ما نُزِّل، يقولون: ليس مما نُزِّل.

وأنت خبيرٌ بأنّ هذا أوْلى وأظهر وأفيَد مما قاله المصنِّفُ [أي: الإمام البيضاويُّ]، على أنّ التأسيسَ أوْلى من التأكيد[2]، فأشار إلى أنّ هذه الفرقةَ جامعةٌ بين أقسامِ التحريف، والله أعلَمُ».

---

(١) أي: كلُّ ما يتصوَّرونه ويَفهمون من معنًى هو الحقُّ لا غيرُ.

(٢) قال الإمامُ البيضاويُّ هنا (١: ٦٦) بعد قوله: ﴿وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾: «تأكيدٌ لقوله: ﴿وَمَا هُوَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ﴾ وتشنيعٌ عليهم»، وأيضًا بعد قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ﴾، يقول: «تأكيدٌ وتسجيلٌ عليهم بالكذبِ على الله والتعمُّدِ فيه».




باب النبوات

تحقيقات حول النبوة




[تحقيق في معنى النبي والرسول][1]

قال العلّامةُ البالكيُّ على قولِ البيضاويِّ: «فإنّ الإجماعَ على أنّه سبحانه وتعالَى لم يَستنْبِئ امرأةً» حول قولِه تعالَى: ﴿ يَٰمَرْيَمُ ٱقْنُتِى لِرَبِّكِ وَٱسْجُدِى وَٱرْكَعِى مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴾ [آل عمران: ٤٢][2]:

«لا يَخفَى أنّ الآية صريحةٌ في نزولِ الملَكِ عليها عليها السلام بأمرٍ تشريعيٍّ، وليس المرادُ بالنبوةِ إلّا هذا، كما يدلُّ عليه قولُهم: «النَّبيُّ إنسانٌ[3] أوحِيَ إليه بشرعٍ»، أي: جاءَه الملَكُ بأمرٍ تشريعيٍّ، فهي عليها السلامُ نبيٌّ بهذا المعنى.

والإجماعُ وإنْ سُلِّم إنّما هو على عدمِ كونِ المرأةِ نبيًّا إذا زِيدَ عليه في حدِّه كونُه مأمورًا بتبليغِه[4]، فهو حينئذٍ مرادفٌ للرَّسولِ، كما يدلُّ له استنادُ الإجماعِ بقوله تعالَى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا ﴾ [الأنبياء: ٧][5].

والحاصلُ: أنّ النَّبيَّ تارةً يُفسَّر بمَنْ أوحِيَ إليه بشرْعٍ وإنْ لم يُؤمَرْ بتبليغِه، فإن أمِرَ به فرسولٌ أيضًا، وأخرَى بمَن أمِرَ بتبليغِ شرْعٍ وإنْ لم يكنْ جديدًا أو

---

(١) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ٦٧).

(٢) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ٥٦).

(٣) أي: قالوا: إنسانٌ، ولم يقولوا: رجلٌ. ومن ثَم قالوا: أوحِيَ إليه بشرعٍ، بلا قيدِ التبليغ.

(٤) أي: إذا زِيدَ في تعريفِ النبيِّ قيدَ «كونه مأمورًا بتبليغِه»، بأن يقالَ: النَّبيُّ إنسانٌ أوحِيَ اليه بشرعٍ وأمِر بتبليغِه، فالإجماعُ منعقدٌ على أنّه سبحانه وتعالَى لم يَستنبِئ امرأةً بهذا المعنى.

(٥) فالآيـةُ تدلُّ على إرسال الرسُل من الرجال المكلَّفين بالتبليغ، ومعنى النبيِّ المرادف للرسول بهذا المعنى لم يَجُز ولم يحدث في المرأة.

لم يكنْ له كتابٌ؛ فإن كان جديدًا أو له كتابٌ فرسولٌ أيضًا، والرسولُ على الأوَّل مرادفُ النَّبيِّ على الثانِي.

والإجماعُ والآيةُ التي هي سَنَدُهُ يدُلّان على عدمِ استِنْباءِ المرأة بـ[المعنى] الثاني لا الأوَّل[1].

والسِّرُّ فيه أنّ مِن محاسنِ الشريعةِ عدمَ اختلاطِ المرأةِ الأجانبَ، سواءٌ صدَر أمرٌ بالحجابِ كما في بعضِ الشرائع، أوْ لا كما في بعضِها الآخرِ، وتخصيصُ إرسالِها بالنساءِ أو المحارمِ ممّا لا حاجةَ له.

وبالجملة نحن نعتقدُ أنّ سيِّدَتنا مريمَ عليها السلامُ جاءَها المَلَكُ بأمرٍ تشريعيٍّ، أي: ﴿ يَٰمَرۡيَمُ ٱقۡنُتِي ﴾ الآية، ولا نَعني بالنَّبيِّ إلّا هذا[2]، واللهُ أعلَمُ».

وقال أيضًا على قولِ البيضاويِّ: «القائلُ جبريلُ» حول قولِه تعالَى: ﴿ قَالَ كَذَٰلِكِ ٱللَّهُ يَخۡلُقُ مَا يَشَآءُ ﴾ [آل عمران: ٤٧]:

«هذا خلافُ الظاهرِ، والظاهرُ أنْ يكونَ فاعلُه [فاعلُ ﴿قَالَ﴾] راجعًا إلى الربِّ وسَمِعتْ قولَ الله، فهذا أصدقُ دليلٍ على أنّها كانتْ نَبيّةً وإنْ لم تكنْ رسولًا، واللهُ أعلَمُ».

ثمَّ قال على قولِ البيضاويِّ على الآية السابقة: «وجبريلُ حَكَى لها قولَ اللهِ»: «لا استبعادَ في أنْ كلَّمَها اللهُ شفاهًا، كما هو صريحُ قولِها: ﴿قَالَتۡ رَبِّ﴾ [آل عمران: ٤٧]؛ فإنّه صريحٌ في أنّها خاطَبتْ ربَّها وأنّ الربَّ خاطبَها».

---

(١) أي: يدُلّان على عدم استِنباءِ المرأة بالتعريف الثاني للنبيّ الزائدِ في تعريفه التبليغُ، أمّا بالتعريف الأول ـ مَن أوحِيَ إليه بشرعٍ وإن لم يُؤمَر بتبليغِه ـ فلا إجماعَ على نفيِ الاستنباء عن المرأةِ بهذا المعنى.

(٢) أي: فيه إشارةٌ إلى اختيار المعنى الأول للنبيّ، أي: مَن أوحِيَ إليه بشرع وإن لم يُؤمَر بتبليغِه، وعلى هذا فلا مخالفةَ للإجماع؛ لأنّ الإجماع على نفيِ الاستنباء عن المرأةِ مع قيدِ التبليغ.

[دفع إشكال حول تعريف الرسول]

قال العلّامةُ البالكيُّ حول قوله تعالى: ﴿نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ﴾ [طه: ١١][(١)]:

«إنْ قيل: قالوا: إنّ النَّبيَّ إنسانٌ أوحِي إليه بشرعٍ، وإنّ الوحيَ إتيانُ شرعٍ منه تعالى بواسطةِ المَلَكِ، وهنا قد اسْتُنْبِئَ سيِّدُنا موسى عليه وعلى نبيِّنا السلامُ بأصْلِ خطابِه تعالى، فإمّا أنْ لا يكونَ الحدُّ جامعًا أو لا يكون هو نبيًّا حينئذٍ!

قلنا: هذا الحدُّ أغلبيٌّ، والمرادُ من شأنِه أنْ يَجيئَه الملَكُ ولو بعد استِنْبائه، أو أنّه إذا جَعَلَ إتيان الملَكِ بكلامه تعالى الشخصَ نبيًّا، فأولى إذا كلَّمه بنفسِه، هذا».

[تمثيل تطبيقي على تعريف النبوة والرسالة]

استدلَّ العلامةُ البالكيُّ بآياتٍ على معنى النبوّة والرسالة، فيقول: «﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ﴾ [طه: ١٢]، إلى قوله: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ﴾ [طه: ١٧]، نبُوّةٌ[(٢)]. ومنه إلى: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ﴾ [طه: ٢٤]، تعليمٌ لمقدِّمةِ الرسالةِ، أي: المعجزة[(٣)].

---

(١) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٣١٣).

(٢) أي: لأنّه خطابٌ دون الأمر بالتبليغ، هو قولُه تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِٱلْوَادِ ٱلْمُقَدَّسِ طُوًى ۞ وَأَنَا ٱخْتَرْتُكَ فَٱسْتَمِعْ لِمَا يُوحَىٰٓ ۞ إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِيٓ ۞ إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا تَسْعَىٰ ۞ فَلَا يَصُدَّنَّكَ عَنْهَا مَن لَّا يُؤْمِنُ بِهَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ فَتَرْدَىٰ﴾ [طه: ١٢-١٦].

(٣) أي: من قوله: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَٰمُوسَىٰ ۞ قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُاْ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ ۞ قَالَ أَلْقِهَا يَٰمُوسَىٰ ۞ فَأَلْقَىٰهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَىٰ ۞ قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا ٱلْأُولَىٰ ۞ وَٱضْمُمْ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ ءَايَةً أُخْرَىٰ ۞ لِنُرِيَكَ مِنْ ءَايَٰتِنَا ٱلْكُبْرَى﴾ [طه: ١٨-٢٣] إلى: ﴿ٱذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ﴾ [طه: ٢٤]، تعليمٌ لمقدِّمةِ الرسالةِ، أي: التعوُّد على تحوُّلِ العصا حيّةً على طريقِ المعجزة.

وقولُه: ﴿ ٱذۡهَبۡ ﴾ رسالةٌ له[١].

وقولُه: ﴿ قَدۡ أُوتِيتَ سُؤۡلَكَ يَٰمُوسَىٰ ﴾ [طه: ٣٦]، إرسالٌ لسيِّدِنا هارونَ[٢]، سواء كان النبوّةُ في ضمنِ الإرسالِ لسيِّدِنا هارون عليهم السلام أو مقدَّمًا لِنبوَّتِـه أيضًا[٣]».

[وقوع المعجزة ليس على إطلاقها]

قال العلّامةُ البالكيُّ حول قوله تعالَى: ﴿ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ عَهِدَ إِلَيۡنَآ أَلَّا نُؤۡمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأۡتِيَنَا بِقُرۡبَانٖ تَأۡكُلُهُ ٱلنَّارُۗ قُلۡ قَدۡ جَآءَكُمۡ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِي بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَبِٱلَّذِي قُلۡتُمۡ فَلِمَ قَتَلۡتُمُوهُمۡ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾[٤] [آل عمران: ١٨٣]:

«لم يخلق هذه المعجزة على يدِه ﷺ قطعًا لمعاذيرِهم؛ لأنّه [لو تحقّقت على وفقِ طلبِهم] يكون كالتصديق لهذا الافتراءِ[٥]، ولأنّها مساويةٌ لغيرها، بل فضَّلَتْها معجزةُ القرآن [مع أنّهم لم يؤمنوا بها][٦]، ولأنّه لو خلقَها لم يؤمنوا، كما يدلُّ له قولُه: ﴿ قُلۡ قَدۡ جَآءَكُمۡ ﴾ الآيةَ[٧]».

---

(١) لأنّه أمرٌ بالتبليغ.

(٢) لأنّه استجابةٌ لطلَبِ موسى عليه السلامُ لَمّا قال: ﴿ وَٱجۡعَل لِّي وَزِيرٗا مِّنۡ أَهۡلِي * هَٰرُونَ أَخِي ﴾ [طه: ٢٩-٣٠].

(٣) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٣١٤).

(٤) قالوا: من شرط صحةِ النبوة أكلُ النارِ القربانَ، أي: ﴿ أَلَّا نُؤۡمِنَ لِرَسُولٍ حَتَّىٰ يَأۡتِيَنَا بِقُرۡبَانٖ تَأۡكُلُهُ ٱلنَّارُۗ ﴾. فأجابهم بأنّه قد جاءكم رُسُلكم بما تطلبونه، فلِمَ قتلتموهم إن كنتم صادقين؟! هذا إلزامٌ بلوازم مسلَّماتهم.

(٥) لأنهم ادَّعوا بأنهم لن يؤمنوا إلّا بإتيان القربان، وكانوا كاذِبين في الدعوى، ولو جاءتِ المعجزة على ادّعائِهم الكاذب يكون تأييدًا لكذبهم.

(٦) أي: لِمَ تؤمنون بهذا ولا تؤمنون بمثلِها من المعجزات، بل بأقوى منها، وهو القرآنُ؟!

(٧) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ٧٧).

[تحقيق في دفع توهم حول عصمة الأنبياء]

قال العلّامةُ البالكيُّ على قولِ البيضاويِّ: «وقد تمسَّكَت الحشويةُ بهذه القصّةِ على عدمِ عصمةِ الأنبياءِ عليهم السلام» حول قولِه تعالَى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٣٨][(١)]:

«أقول ـ وبالله التوفيق ـ : دلَّ الآيةُ والأحاديثُ على أنّ اللهَ تعالَى عرَض أمانـةَ التكليفِ على كلِّ شيءٍ وكلِّ نـوعٍ من أنواع العالَـم، حتى السماواتِ والأرضِ والجبالِ، فأبَين أنْ يَحملْنَها وأشْفقنَ منها[(٢)]، فخلَق آدمَ عليه السلامُ وأكرَمَه حتى أمَرَ الملائكةَ بالسجودِ له وأدخلَه الجنّةَ لا بقصْدِ أنْ يَبقَى فيها، بل بقصْدِ أنْ يَخرُجَ منها، كما يدلُّ له قولُه: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[(٣)] [البقرة: ٣٠] مع قولِه: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾[(٤)] [البقرة: ٣٥].

وأمَرَه ظاهرًا بأنْ لا يَقرُبَ الشجرةَ ولا يَأكلَ منها، وأراد في الحقيقةِ أنْ يأكلَ منها؛ وذلك بوجوهٍ:

الأول: أنّه ـ ولله المَثَلُ الأعلى ـ جَرى عادةُ المُلوكِ[(٥)] أنّه لو كان قُطرٌ من

---

(١) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي نسخة شيخ زاده (١: ٢٧٧).

(٢) إشارةٌ إلى قولِه تعالَى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢]، والآيةُ ظاهرةٌ في أنّ الإنسانَ مخلوقٌ لحملِ التكليفِ، والجنّةُ ليست دارَ التكليفِ، فلا بدَّ من خروجه منها إلى الدنيا؛ لِيعيشَ فيها ويكمل مهمَّتَه التي خُلِق من أجلِها.

(٣) لأنّ هذه الآيةَ خطابٌ مع الملائكة قبل خلقِ آدمَ عليهمُ السلامُ.

(٤) معنى ﴿ٱسْكُنْ﴾، قال السلميُّ في تفسيره (١: ٥٦): «قال السَّكَنِي: تكون [السُّكنَى] مدةً ثمَّ تَنقَطِعُ، فيكون دخولـهُما في الجنّةِ دخولَ سُكنَى لا دخولَ ثوابٍ» وإقامةٍ.

(٥) إنّ التمثيلَ أسلوبٌ من أساليب العلماء في تقريب التصرُّفِ الإلهي لأذهان القاصرين غيرِ=

أقطارِ مملكتِه بحيث يَجتنِب الأمراءُ عنه، ولو قال المَلِكُ: أجعَلُك أميرًا على هذا القطرِ وأعطِيك كذا وكذا، لم يقبلْه أحدٌ، يَمكرُ فيُرْسِل واحدٌ من أمَرائِه فَهيمًا حاذقًا شجيعًا إلى قطرِ أحسنَ من أقطارِ مملكتِه، وهذا المأمورُ يظنُّ أنّه أرسله للإقامةِ فيه وتدبيرِه، وفي الحقيقة أرْسَله الملِكُ ليَستقبِحَ منه وصفًا يجعله ذريعةً لتبعيدِه إلى القُطْر الأقبحِ ويَجعلَه أميرًا فيه فيُنظِّمه، كذلك أرسله اللهُ إلى الجنةِ ليأكلَ منها ويُبعِدَه إلى الأرض، وإليه الإشارةُ بقوله: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: ٧٢].

الثاني: أنْ يَتصفَّى مجرَّداتُه ومجرَّداتُ الذّرّاتِ التي في صلبِه الموادِّ للإنسان كلِّهم، وتزكّى ماديّاتُه وماديّاتُهم بأكلِ ثمارِ الجنةِ وشرْبِ مِياهِها المشارِ إليها بمثلِ قولِه: ﴿وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ [الإنسان: ٢١]؛ فإنّ تزكيته ساريةٌ إلى ما في صلبِه من الذّرةِ.

الثالثُ: إشعارٌ بأنّ غالبَ تقويةِ البشر وقوّتهم للحنطة، فقَدَّر أنْ يأكلَ من الحنطةِ لذلك، ففي الحقيقةِ كان أكلُه من الشجرةِ إطاعةً لا عصيانًا، وإخراجُه من الجنةِ إكرامًا وإعانةً لا إهانةً[1]..

= الراسخين في العلم، كما أكثر فيه الإمامُ الغزاليُّ أيضًا في كُتُبِه ورسائلِه، منها: إلجامُ العوام عن علم الكلام (ص٧٤)؛ حيث فرّق بين مراتب الخلقِ قربًا من الله فيقول:
«ليس في الوجود إلّا اللهُ وأفعالُه، والكلُّ من الحضرة الإلهيّة [أي: من مخلوقاتِ الله تعالى، لكن هناك فرقٌ بينهم] كما أنّ جميعَ أرباب الولاياتِ في المعسكر حتى الحُرّاسِ من العسكر، فهُم من جملةِ الحضرةِ السلطانيّة [مع الفرقِ الكبير بين الوزير والحراس]، وأنت لا تفهمُ الحضرةَ الإلهيّةَ إلّا بالتمثيل إلى الحضرة السلطانيّة... إلخ».

(١) إشارةٌ إلى قولِه: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةًۖ﴾ [البقرة: ٣٠]؛ إذ كيف يُمكِن جزاءُ المعاقَبِ الخلافةَ لله تعالى في الأرض؟! ولَنِعم ما قال الشيخ أبو الحسن الشاذليُّ رحمه الله:=

وقد فصَّلْنا هذا في موضعٍ آخرَ[١]، وهذا المِقدارُ كافٍ».

[تحقيق في عصمة نبينا ﷺ]

قال العلّامةُ البالكيُّ حول قولِه تعالَى: ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُۥ ﴾ [النساء: ١١٣][٢]:

«أقولُ: التحقيقُ أنّ الهَمَّ إمّا هَمُّ قصْدٍ أو هَمُّ طبْعٍ، وكِلاهما منتفيانِ عن الأنبياءِ في غيرِ الواجبِ والمندوبِ.

وأمّا العدولُ [جمعُ عادل] والأولياءُ فبريئُون مِن هَمِّ القصْدِ دون همِّ الطبعِ.

مثلًا: إذا مسَّتْ وغمزَتِ امرأةٌ آلةَ فاسقٍ، فهَمُّ طبعِه وقصْدِه يَقتضي انتشارَها.

أو [مسَّتْ] آلةَ عدلٍ أو وليٍّ، فهَمُّ طبْعِه البشريِّ يَقتضي انتشارَها، وهَمُّ قصْدِه يَنصرِف إلى عدمِهِ ويَغلِب هَمَّ الطبعِ.

أو [مسَّتْ] آلةَ نبيٍّ، فلا يَنتشِر آلتُه أصلًا، لا بمقتضى هَمِّ طبْعِه ولا بهمِّ قصْدِه.

لكن لا بمعنى أنّ طبعَه انْجمَد، فلا يَقدِر أنْ يَهُمَّ، كما تَوهَّمه الشيعةُ وصوفيةُ الأعاجمِ[٣]؛ إذْ حينئذٍ يَرتفِع فائدةُ التكليفِ؛ بل لأنّه ألْـجَمَ طبْعَه

= «نِعمتِ المعصيةُ أورَثتِ الخلافةَ». البحر المديد في تفسير القرآن المجيد للشيخ أحمد الفاسي (٤: ٤٦٦).

(١) يُنظَر: الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٤٢٢-٤٢٤).

(٢) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ٩٧).

(٣) فرقةٌ ضالةٌ من هندستان قائلون بأزليّةِ الحقيقة المحمديّة. يُنظر: الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٢٦٣-٢٦٤).

وقـهَره بحيث إذا قَصَد المطبُوعَ، كما في مقاربةِ حليلَتِه تَبِع الطبعُ قصْدَه في الهَمِّ، وإلّا لم يقدرْ أنْ يَهُمَّ، وهذه الآيةُ صريحةٌ في ذلك [أي: نفيِ الهمِّ]؛ إذِ المرادُ بالفضلِ النبوّة وبالرحمةِ العصمةُ.

وجوابُ ﴿لَوْلَا﴾ محذوفٌ، وهو همَمْتَ[1]، حُذِف لقيامِ علَّتِه مقامَه، وتقديرُ الآيةِ: ولولا نبوَّتُك وعصمتُك لَهمَمْتَ في الدفعِ عن طُعْمةَ؛ لأنّهم همُّوا ذلك قصْدًا وأصرُّوا عليه، لكن وجدَتِ النبوّةُ والعصمةُ، فانتَفَى الهَمُّ منك، **وهذا بديهيٌّ، فلا تَـتَّبعوا جسارةَ المصنِّفِ**، واللهُ أعلَمُ».

[آيات دالة على صدقه في ادعاء النبوة]

قـال العـلّامـةُ البالكـيُّ حـول قولـه تعالـى: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَـرْبِيِّ﴾ [القصص: ٤٤][2]:

«حاصلُ الآياتِ الثلاثةِ[3] الاستدلالُ على صحّةِ نبوّتِه وصِدْقِه في دعواها بأنّه ﷺ أخبَر عن ثلاثة مغيباتٍ: ما في جانبِ الغربيِّ، وما وقَع في مدْينَ، وما في جانبِ الطورِ، مع أنّه لم يكنْ حاضرًا فيها.

ومعلومٌ ببداهةِ تَتبُّعِ حالِهِ ﷺ أنّه كان أمِّيًّا لا يَقدر أنْ يَقرَأ كتُبَ التأريخِ والسِّيَرِ، وأنّه لم يمارسْ علماءَ أهلِ الكتابِ حتى يأخذَها منهم، فدَلَّ على أنّ إخبارَه بالوحيِ، وطوَى هاتَين المقدِّمَتين ـ أعني كونَه أميًّا وعدَمَ ممارسةِ العلماء ـ لبداهتِها.

---

(١) أي: لولا فضلُ اللهِ ورحمتُه عليك لَهمَمتَ. و«لولا» لوجودٍ لامتناع، أي: وجودُ شرطِه مانعٌ من تحقُّقِ جزائه دائمًا، كما هنا، فتحقَّق الفضلُ والرحمة ولم يتحقَّقِ الهمُّ لوجودهما.

(٢) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٣٩٢).

(٣) أي: قولُه: ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلْغَـرْبِيِّ﴾ [القصص: ٤٤]، ﴿وَمَا كُنتَ ثَاوِيًا فِىٓ أَهْلِ مَدْيَنَ﴾ [القصص: ٤٥]، ﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ﴾ [القصص: ٤٦].

وأفرَد كُلًّا من الثلاثةِ عن الأخيرَيْن في آيةٍ[١] إشارةً إلى استقلالِ كلٍّ منها في الدلالةِ على المطلوبِ.

[دليل عقلي ونقلي على صدق نبوته]

قال العلّامةُ البالكيُّ حول كلمة (الحق) في قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا بِهِۦٓ إِنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّنَآ ﴾ [القصص: ٥٣][٢]: صفةٌ تقييديّةٌ؛ إذْ كما يكون الحقُّ نتيجةَ الأدلّةِ السمعيّةِ كذلك قد يكونُ نتيجةَ الأدلّةِ العقليّةِ:

«فكأنّهم قالوا: عَلِمْنا نبوَّتَك بدليلٍ عقليٍّ؛ هو أنّا عَلِمْنا منك من حُسْنِ الأخلاقِ، وعدَمِ مشاهدةِ الكَذِبِ منك قطُّ، وصدورِ المعجَزةِ منك، وإخبارِك عن المغيباتِ، وكلُّ ذلك من دلائلِ النُّبوّةِ، وبدليلٍ سمعيٍّ أيضًا، هو ذِكرُك في التوراةِ والإنجيلِ».

[من أحكام شخصيته ﷺ المادية والمعنوية]

حقَّـق العلّامـةُ البالكـيُّ تحقيقًا نفيسًا وتـوفيقًا نـادرًا بيـن آياتٍ وأحاديـثَ شريفةٍ، وذلك من خلال تفسيره قولَه تعالى: ﴿ ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ ﴾ [الجاثية: ١٨][٣]:

«قد تقرَّر في موضِعه أنّ حقيقةَ البشرِ هو الرُّوحُ المجرَّدُ، وهو الآمرُ الناهِي المأمورُ المنهيُّ الوليُّ أو النبيُّ أو العالِمُ، وأنّ البَدنَ وقواهُ مَرْكَبٌ له ووسيلةٌ لِاسْتِحْكامِ إدراكاتِه وتعقُّلاتِه.

---

(١) أي: ما ذَكَر المسائلَ الثلاثَ مرتَّبًا في آيةٍ واحدةٍ، بل ذَكَر كُلًّا منها في آيةٍ مستقلّةٍ إشارةً إلى استقلالِ كلٍّ منها في الدلالةِ على المطلوبِ من إثباتِ النبوّة.

(٢) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٣٩٣).

(٣) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٥٠١).

و[تقرَّر أيضًا] أنّ الحقيقةَ المحمديةَ ﷺ هو العقلُ الكليُّ والهيولَى الأولَى الحادثةُ [لا القديمةُ](١).

و[تقرَّر] أنّ المشارَ إليه بأنا أو هو أو كافِ الخطابِ حقيقةً هو الروحُ المجرَّدُ؛ إما بذاتِهِ مثلُ: أنا أو هو أو أنت واصلٌ إلى الله، [أي: المراد بـأنا هنا الروحُ؛ لأنّ الروح واصلٌ إلى الله لا الجسمُ].

أو باعتبار البدنِ وقواه، نحو: أنا ماشٍ أو آكلٌ أو جالسٌ، [فالمراد بـ«أنا ماشٍ» الحكم على الجسم؛ لأنّ الجسمَ يمشي ويأكل ويجلس لا الروحُ].

وليس هذا مجازًا، بل حقيقةٌ؛ إذِ المحمولُ على الشيءِ [أي: ثبوتُ شيءٍ لشيءٍ بسبب ثمانيةِ أشياءَ]:

إمّا لذاتِهِ، مثلُ: الإنسانُ متعجِّبٌ(٢)، ويُسمَّى عرَضًا أوليًّا.

أو [نسبةُ المحمول إلى الموضوع] لجزئِهِ المساوِي، مثلُ: الإنسانُ مدرِكٌ(٣).

أو [نسبةُ المحمول إلى الموضوع] للخارجِ المساوِي، مثل: الإنسانُ ضاحكٌ(٤)، وتُسمَّى هذه الثلاثةُ أعراضًا ذاتيّةً.

---

(١) هذه الألفاظ ليس كفرًا كما زعم بعضُ مَن يدَّعي العلمَ، وإنّما الكفرُ في تقديرِ صفةِ الأزليّةِ لها، ولا أزليَّ عند أهل الإسلام الحقيقيِّ سوى اللهِ وصفاتِه.

(٢) نسبةُ التعجُّبِ إلى الإنسانِ؛ لإنسانيَّتِه لا لحيوانيَّته فقط، ولا لناطقيَّتِه فقط، ولا لخاصيّةٍ خارجةٍ عن ماهيَّتِه.

(٣) نسبةُ الإدراك إلى الإنسان؛ ليس لذات الإنسان ككل، ولا بسبب جزئِه الأعمِّ، وهو الحيوان، ولا لصفةٍ خارجةٍ عن ماهيَّتِهِ، بل لجزئِه المساوي، وهو الناطقُ. والمراد بالخارج هنا بمعنى أنّه ليس من حقيقة الماهية، أي: بمعنى ليست عينَ الماهيةِ ولا جزأها، ويمكن أن تتحقَّق الماهيّةُ بدونه.

(٤) نسبةُ الضحكِ إلى الإنسان ـ الإنسانُ ضاحكٌ ـ ليس لذات الإنسان ككل، ولا بسبب جزئِه الأعمّ وهو الحيوان، ولا لجزئِه المساوي، وهو الناطقُ، بل لِتعجُّبِه، وهي خاصّةٌ للإنسان.

أو [نسبةُ المحمول إلى الموضوع] للخارج الأعمِّ المطلَقِ، مثلُ: الإنسانُ واصلٌ إلى المنزِلِ بالمشيِ(١).

أو [نسبةُ المحمول إلى الموضوع للخارج الأعمِّ] من وجهٍ، مثلُ: الإنسانُ مفرِّقٌ للبصر لبياضِهِ(٢).

أو [نسبةُ المحمول إلى الموضوع للخارج] الأخصِّ المطلَقِ، مثلُ: الإنسانُ متحرِّكُ اليدِ بسببِ الكتابةِ بالفعل(٣).

أو [نسبةُ المحمولِ إلى الموضوع للخارج] المبايِنِ، نحو: الإنسانُ حارٌّ بسببِ النار(٤)، وتُسمَّى هذه الأربعةُ أعراضًا غريبةً وفاقًا.

أو [نسبةُ المحمولِ إلى الموضوع] للجزء الأعمِّ، مثلُ: الإنسانُ ماشٍ

---

(١) نسبةُ المشيِ إلى الإنسان ـ الإنسانُ ماشٍ ـ ليس لذات الإنسان ككل، ولا لجزئه المساوي، وهو الناطقُ، ولا لصفةٍ خاصّةٍ به، بل بسببِ جزئِهِ الأعمِّ، وهو الحيوانُ، لذا يكون المشي صفةً عامّةً للإنسان وغيرِه من الحيوانات؛ لأنّه راجعٌ إلى القدر المشترك بين الحيوانات، وهو الحيوانيّةُ.

(٢) نسبةُ تفريقِ البصر إلى الإنسان ـ الإنسانُ مفرِّقُ البصر ـ ليس لذات الإنسان ككل، ولا لجزئِه المساوي، وهو الناطقُ، ولا بسببِ جزئِه الأعمِّ، وهو الحيوانُ، ولا لصفةٍ خاصّةٍ به، بل لصفةٍ عامّةٍ من وجهٍ وخاصّةٍ من وجهٍ، وهو بياضُه، وبين البياض والإنسانِ عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ، مادّةُ اجتماعهما الإنسانُ الأبيض، ومادّةُ افتراقِ الإنسانِ عن البياض الإنسانُ الأسودُ، ومادّةُ افتراقِ البياض عن الإنسان الأشياءُ البِيضُ غيرُ الإنسان.

(٣) نسبةُ حركةِ اليد إلى الإنسان بأن يقال: الإنسان متحرِّك اليد عند الكتابة، ليس لذات الإنسان ككل، ولا لجزئِه المساوي، وهو الناطقُ، ولا بسببِ جزئِه الأعمّ، وهو الحيوانُ، ولا لصفةٍ خاصّةٍ به، بل لصفةٍ أخصَّ من الإنسان، وهي الكتابةُ؛ لأنّ بعضَ الإنسان كاتبٌ بالفعل، وبعضَه ليس بكاتبٍ.

(٤) نسبةُ الحرارة بسبب النارِ المبايِنِ للإنسان، ليس لذات الإنسان ككل، ولا لجزئِه المساوي، وهو الناطقُ، ولا بسببِ جزئِه الأعمّ، وهو الحيوانُ، ولا لصفةٍ.

بسببِ كونـِهِ حيوانًا[1]، وتُسمَّى هذه عرَضًا غريبًا على القول الحقِّ، وعرضًا ذاتيًّا عند بعضهم.

إذا عَلِمتَ ذلك فنقول: كان روحُهُ ﷺ قبْل خلْقِ بدنِهِ نبيَّ الأنبياءِ، وهم نوّابُهُ، وشرائعُهم شرْعُه.

فالحملُ في مثلِ «بُعِثْتُ إلى الخلْقِ» و«كنتُ نبيًّا وآدم» إلخ، لذاتِ روحِهِ الشريفِ وعرضٌ أوَّليٌّ، [أي: الأشياء الغيبيّة غير المحتاجةِ إلى وجودِ البدن منسوبةٌ للروح أصالةً؛ لأنّ البعثةَ والنبوّةَ موهِبتان غيبيَّتان].

وإذا خُلِق بدنُهُ أوحِيَ إلى بدنِهِ هذه الشريعةَ المخصوصةَ، [أي: نُسِب إلى روحِه الشريفةِ لكنْ بعد وجودِه الماديِّ، فالشريعةُ للروح لكن بعد كسوةِ البدن إيّاه].

فالحملُ في قوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾ [الجاثية: ١٨] مِن حمْلِ ما للروح بسببِ الخارِجِ المبايِنِ صدْقًا، والأخصِّ المطلِق تحقُّقًا؛ بداهةَ أنَّ البَدنَ ليس رُوحًا مجرَّدًا، وأنّه قبل خلْقِه تحقَّق روحُه ومعه اجتمَع معه[2].

وهذا [التوجيهُ من كيفيّة النسبةِ] جامعٌ بين الأدلّةِ المتعارضةِ، والجمعُ بين الدليلَين ولو من وجهٍ واجبٌ، واللهُ أعلمُ»[3].

---

(١) نسبةُ المشيِ إلى الإنسان ـ الإنسانُ ماشٍ ـ ليس لذات الإنسان كلها، ولا لجزئِه المساوي، وهو الناطقُ، ولا لصفةٍ خاصّةٍ به، بل لصفةٍ عامّةٍ من وجهٍ وخاصّةٍ من وجهٍ، بل بسببِ جزئه الأعمِّ، وهو الحيوانُ.

(٢) أي: نسبةُ الشريعةِ للروح بسبب البدن المبايِنِ؛ لأنّ الروحَ والبَدنَ متبايناتِ من حيث الحقيقة، ومن حيث الوجود كان البدن أخصَّ مطلقًا من الروح؛ لأنّ الروحَ تحقَّق قبل وجودِ البدن ومعه.

(٣) فما نُسِب إلى بدنه ﷺ وهو لروحه الشريف بحسب الأصل، فيكون بأحدِ من تلك الاعتبارات الثمانيـة. وكذا ما نُسِب إلى روحه وهو من أحوال البدن، فكذلك بأحد الاعتبارات، فبهذا =

[تحقيق في أهل الفترة][١]

قال العلّامةُ البالكيُّ حول قولِه تعالَى: ﴿وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٠٣][٢]: يدلُّ على أنّه لو لمْ يُبعَثْ إليهم لكانوا من أهلِ النار.

«فهذا كالصريحِ في أنّ أهلَ الفترةِ مكلَّفُون بالطاعاتِ والإيمانِ، ومعذَّبُون على تركهما، كيفَ لا؟ وهم أهلُ النظرِ وقد بلَغَهم دعوةُ نبيٍّ، وإنْ لم يكنْ مُرسَلًا إليهم، وعلى هذا يدلُّ آياتٌ أخرَى، مثلُ ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ﴾ في [طه: ١٣٤]، وطس[٣]، وغيرهما[٤].

وقولُه تعالَى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] إنّما يدلُّ على نفيِ التعذيبِ قبلَ بعثةِ جميعِ الأنبياء[٥]، وإلى هذا ذَهَب النوويُّ[٦] في شرحِ

= يمكن التوفيق بين كثيرٍ من الآيات والأحاديث الشريفة.

(١) مسألةُ أهلِ الفترة ليست مسألةً عقديّةً مباشرةً، بل تتعلّق بأبٍ وأمِّ سيِّدنا محمدٍ ﷺ، وهما من أهلِ الفترةِ، فمِن هذا المنطلَق يتعرَّض لها علماءُ الكلام بشكلٍ رئيسٍ.

(٢) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ٦٩).

(٣) أي: في سورةِ الشعراء المبدوّة بـ«طسم»؛ فقال تعالى في آية [١٣٩]: ﴿فَكَذَّبُوهُ فَأَهْلَكْنَٰهُمْ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً ۖ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ﴾.

(٤) كما في سورةِ الأنعام: ٦، والأنفال: ٥٤، والكهف: ٥٩، والدخان: ٣٧، ومحمد: ١٣، لكنَّ الآيات تدلُّ على أنّ الإهلاكَ بسبب التكذيب ﴿فَكَذَّبُوهُ﴾، أي: بعد الإرسال لا بسببِ عدم النظر، والله أعلم.

(٥) لأنّ لفظَ ﴿رَسُولًا﴾ نكرةٌ في سياق النفيِ، أي: جاء بعد ﴿ما﴾، والنكرةُ في سياقِ النفيِ تفيدُ العمومَ، أي: عموم المرسلين.

(٦) هو الإمام أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، محقّقُ المذهبِ الشافعيّ، وُلِد سنةَ (٦٣١)، حَفظ القرآنَ، وكان يقرأ كلَّ يومٍ اثني عشر درسًا على المشايخ، حتى فاق أهلَ زمانِه، وكان تقيًّا وَرِعًا، عارفًا بالحديث، مُتقِنًا ومحقّقًا في الفقه، عالمًا عاملًا، وَضع اللهُ القبولَ في =

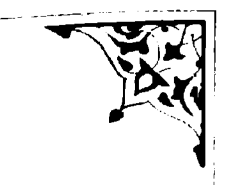
مسلمٍ[1]، خلافًا لجمهورِ الأشاعرة وغيرِهم متمسِّكِين بآيةِ ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ ﴾، وقدْ علمتَ منعَ تقريبِه[2]، واللهُ أعلَمُ».



= مصنَّفاتِه، وبارك اللهُ في عُمرِه، فصنَّف الكثيرَ من الكُتُبِ، منها: الروضة، والمنهاج، ورياض الصالحين، وشرح صحيح مسلم، والمجموع، إلّا أنّ المَنيّةَ وافته قبل تمامِه. تُوفِّيَ سنةَ (٦٧٦هـ). يُنظر: طبقات الشافعية (٢: ١٥٣)، طبقات الفقهاء (ص٢٦٨)، طبقات الشافعية الكبرى (٨: ٣٩٥).

(١) يُنظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١: ٧٤).

(٢) منع التقريب: هو البُعدُ اللزوميُّ بين الدليل والنتيجة؛ فالآية كانت دليلًا على عدمِ إرسالِ جميعِ الأنبياء، ولا تدلُّ على خصوصِ المرسَل، والاستدلال بها على الخصوص يؤدِّي إلى عدمِ التقريب.

باب السمعيات
تحقيقات حول الملائكة




[استدلال جميل على كون الملائكة عباد الله]

قال العلامةُ البالكيُّ على قولِ: «نزلت في خزاعة» اهـ، على قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ * وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٢٦-٢٩][(١)]:

«موردُ النزولِ وإنْ كان قطعيَّ الدخولِ لكنَّه غيرُ مخصِّصٍ، فيكون رَدًّا للنَّصارى في ادِّعائِهم بُنُوّةَ عيسى عليه السلام وكونَه إلهًا، ولليهودِ في دعواهم بُنُوّةَ عُزَيْرٍ عليه السلام أيضًا[(٢)].

واستَدلَّ عليه بسبعةِ دلائلَ: إذْ كونُهم عبيدًا يُنافِي الولديّةَ بداهةَ منافاةِ المملوكيّة للولديّة[(٣)]، وكذا عدمُ سبْقِهم بالقول دائمًا[(٤)]، ودوامُ عملهم بأمرِه دائمًا[(٥)]، وعدمُ شفاعتِهم إلّا لِمَن ارْتَضَى[(٦)]، ....

(١) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٣٢٥).

(٢) إشارةٌ إلى قاعدةٍ أصوليّةٍ: العبرةُ بعمومِ اللفظِ لا بخصوصِ السبب.

(٣) كما يدلُّ عليه: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُكْرَمُونَ﴾؛ فكونهم عبادًا لله ينافي كونَهم شركاءَ لله عن طريق الولديّة.

(٤) كما يدلُّ عليه: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ﴾؛ فكونهم مطيعين يدلُّ على كونهم مقهورين لله، وهو ينافي كونَهم شركاءَ لله عن طريق الولديّة.

(٥) كما يدلُّ عليه: ﴿وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ﴾؛ فكونُهم ملتزمين بأداء الأوامر يدلُّ على كونهم مأمورين مقهورين، وهو ينافي كونَهم شركاءَ لله عن طريق الولديّة.

(٦) كما يدلُّ عليه: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾؛ فكونُهم غيرُ مستقلّين في الشفاعة يدلُّ على =

ودوامُ خوفِهم منه[١]، وتعذيبُهم أشدَّ العذابِ بجهنَّمَ يُنافِي الولديّة عادةً[٢]؛ لجريانِ العادةِ بمخالفةِ الولدِ والدَه وصرفِ الوالدِ النظرَ من تعذيبِهِ فضلًا عن أشدّ العذابِ.

وإحاطةُ علْمِ اللهِ بكلِّ ما بين أيديهم وما خلْفَهم تَقتضِي كونَه تعالى أعلى المجرداتِ، والتجرُّدُ يُنافِي التماثلَ والتَّكافُؤ فضلًا عن الصاحبةِ والولدِ[٣]، فهذا أيضًا دليلٌ عقليٌّ[٤]. فالعقليُّ اثنانِ، والعاديُّ خمسةٌ[٥].

[تحقيق نفيس حول عصمة الملائكة]

قال العلّامةُ البالكيُّ على قوله تعالى: ﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦][٦]:

«في [تفسير] «الجلالَين» أنّ الثانيةَ تأكيدُ الأولَى[٧]. وقال الزمخشريُّ[٨]:

= عجزِهم المنافي كونَهم شركاءَ لله عن طريق الولديّة.

(١) كما يدلُّ عليه: ﴿وَهُم مِّنۡ خَشۡيَتِهِۦ مُشۡفِقُونَ﴾؛ فكونُهم خاشعين خائفين يدلُّ على عجزِهم المنافي كونَهم شركاءَ لله عن طريق الولديّة.

(٢) كما يدلُّ عليه: ﴿وَمَن يَقُلۡ مِنۡهُمۡ إِنِّيٓ إِلَٰهٞ مِّن دُونِهِۦ فَذَٰلِكَ نَجۡزِيهِ جَهَنَّمَۚ﴾؛ فكونُهم معذَّبين إنِ ادَّعَوا الإلهيّةَ يدلُّ على عجزِهم المنافي كونَهم شركاءَ لله عن طريق الولديّة.

(٣) كما يدلُّ عليه: ﴿يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡ﴾؛ فكونُهم محدودي العلم ـ ولو بلغ ما بلغ ـ يدلُّ على عجزِهم المنافي كونَهم شركاءَ لله عن طريق الولديّة.

(٤) أي: ما يدلُّ عليه قولُه: ﴿بَلۡ عِبَادٞ مُّكۡرَمُونَ﴾، وقولُه: ﴿يَعۡلَمُ مَا بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَمَا خَلۡفَهُمۡ﴾.

(٥) أي: ما يدلُّ عليه الفقراتُ الأُخَر من الآيات المذكورة.

(٦) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٥٦٢-٥٦٣).

(٧) أي: أنّ قولَه: ﴿وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾ تأكيدٌ لقولِه: ﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ﴾. قال في الجلالَين (١: ٧٥٢): «﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ﴾ بَدَلٌ مِنَ الجَلالة، أي: لا يَعصُونَ أمر الله، ﴿وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾ تَأكِيدٌ. والآيةُ تَخوِيف لِلمُؤمِنينَ عَن الِارتِداد».

(٨) هو أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري النحوي اللغوي المفسِّر، كان معتزليًّا، طاف في =

معنى الأولَى: أنّهم يَقبلون أوامِرَه ويَلتزمُونها، ومعنى الثانيةِ: أنّهم يُؤَدُّون ما يُؤمَرون به، لا يَتَثاقلون عنه ولا يَتوانَوْن، فحصلتِ المغايرةُ[١].

وقال البيضاويُّ: ما أمرَهم فيما مضَى، وما يُؤمَرون به في المستقبل[٢].

أقول: الأوّلُ [أي: ما في الجلالَين] محلُّ نظَرٍ؛ لأنّ الأصلَ التأسيسُ، ولا يُحمَل على التأكيدِ ما أمكَن.

وأراد الزمخشريُّ بالقبولِ[٣] الاعتقادَ القلبيَّ والاستسلامَ له، وبالتأديةِ[٤] العملَ الظاهريَّ، فالمغايرة واضحةٌ؛ لأنّ الأولَى تمييزُهم عن الكَفرة والمنافقين، والثانيةَ عن الفَسَقةِ مع امتيازِهم عن العدلِ بأنّ في العدْل تثاقُلًا بمقتضى طبائِعِهم دونهم.

فالآيةُ توصيفٌ لهم بأنّهم جامعون بين الاعتقادِ والعملِ في مجامعِ أحوالِهم مع عدَمِ تَثاقُلِهم في ذلك، وهذا معنى دقيقٌ؛ لأنّه وإنْ كان المتبادَرُ عن العصيانِ المنفيِّ ما هو في الأعمالِ، لكنْ لَمّا كان منشأ عدمِ العصيانِ الاستسلامَ القلبيَّ، فهو من قَبيلِ ذِكْرِ المسبَّبِ وإرادةِ السبب.

وما قاله البيضاويُّ أوفَقُ بظاهرِ ﴿لَّا يَعۡصُونَ﴾، وبظاهرِ لفظِ ﴿أَمَرَ﴾

= البلاد وسَمع الحديثَ، وجاور بمكةَ، له مؤلَّفات، منها: تفسير الكشّاف، والفائق في غريب الحديث، وغيرهما. وقيل: رجَع عن الاعتزال في آخر حياتِه، تُوفِّي سنةَ ثمانٍ وثلاثين وخمسِ مئةٍ. يُنظَر: شذرات الذهب (٤: ١٢٧)، سير أعلام النبلاء (٢٠: ١٥١).

(١) يُنظَر: الكشاف عن حقائق التنزيل للزمخشري (٤: ٥٧٣).

(٢) يُنظَر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل = تفسير البيضاوي (٢: ٥٦١).

(٣) في قوله: «يَقبلون أوامِرَه».

(٤) في قوله: «يؤدُّون ما يؤمرون به».

بصيغةِ الماضِي، و﴿ يَأْمُرُونَ ﴾ بصيغةِ المضارعِ[١]، لكن يصحُّ أنْ يُقالَ: إنّ الأفعالَ في أمثالِ ما هنا منْسلخةٌ عن الزمانِ يُراد بها مطلقُ الزمانِ[٢].

وسَنَح لي معنًى أدقُّ من هذا كلِّه، فأقولُ: تقرَّر في أصولِ الفقهِ أنّ الأمْرَ النفسيَّ بالشيءِ يَستلزِم بحسبِ الخارجِ النهيَ عن ضِدِّه؛ لِبَداهةِ عدمِ إمكانِ امتثالِ الأمرِ بالسكونِ إلّا بالكفِّ عن الحركةِ الحاصلِ بفعلِ السكونِ. نعمْ ليس عيْنَه، ولا متضمِّنًا له بحسبِ التعقُّلِ، كما نُسِب إلى الأشعريِّ رضي الله عنه والقاضِي الباقلانيِّ[٣].

لا [يستلزمه] لزومًا بيِّنًا بالمعنى الأخصِّ، وعليه يُحمَل قولُ الجمهورِ[٤].

نَعم اللزومُ البيِّنُ بالمعنى الأخصِّ ثابتٌ بالنظرِ إلى علْمِ اللهِ؛ لِعدَمِ غفْلتِه عن شيءٍ، وكذا النهيُ النفسيُّ عن شيءٍ مستلزِمٌ للأمرِ بضدِّه [بالمعنى المذكور في الأمر النفسيِّ].

---

(١) قال الإمامُ البيضاوي في تفسيره (٢: ٥٦١): «﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ﴾ فيما مضَى، ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ فيما يُستقبَل، أو لا يَمتنعون عن قبولِ الأوامرِ والتزامِها ويؤدُّون ما يُؤمَرون به».

(٢) أي: الظاهر في حسمِ الموضوع أنّ الأفعالَ في مثلِ هذا المقامِ منسلِخةٌ عن الزمانِ، أي: لا يدلُّ على زمانٍ مخصوصٍ، بل يدلُّ على التزامهم بالأوامر وابتعادِهم عن العصيان بلا مراعاةِ زمنٍ مخصوصٍ.

(٣) قال الإمامانِ: يلزم من الأمرِ بالشيءِ النهيُ عن ضِدِه، والمراد باللزوم هنا البيِّنُ بالمعنى الأعمِّ، أي: يلزمه لزومًا عرفيًّا لا عقليًّا بحيث يجوز الانفكاكُ بينهما، بمعنى أنّه إذا تُعُقِّل الأمرُ بالشيءِ والنهيُ عن ضدِّه حصَل الجزمُ باللزومِ، ولا يلزمه اضطرارًا.

(٤) أي: يُحمل إنكارُ الجمهورِ اللزومَ على اللزوم البيِّن بالمعنى الأخصّ لا مطلقًا، أي: ليس بين الأمر بالشيء والنهيِ عن ضِدِّه لزومٌ عقليٌّ، وإلّا استحال الانفكاكُ بينهما، مع أنّهما ينفكّان.

ومعلومٌ أنّ البشَرَ له قوّةُ العصيانِ بسببِ النفْسِ الأمّارةِ [بالسوء]، وقوّة الطاعةِ بحسَبِ الروحِ المجرَّدِ، بخلافِ الملَكِ؛ إذْ ليس لهم نفْسٌ أمّارةٌ.

فمعنى الآيةِ: أنّ الملائكةَ لِفُقدانِ النفْسِ [الأمّارةِ بالسوء] ليس لهم قوّةُ عصيانٍ، فلا يَعصُون اللهَ في أوامرِه الماضويّةِ والحاليّةِ والاستقباليّةِ من شيءٍ من الاعتقاديّاتِ والأعمالِ أمرًا صريحًا أو مستفادًا من النهْيِ، ولهم قوّةُ طاعةٍ لازمةٍ، فيُطيعون أوامرَه كذلك، فهي توصيفٌ لهم بأنّهم في مجامِعِ أحوالِهِم مطيعون غيرُ عاصين.

فالآيةُ وإنْ كانتْ مدْحًا لهم من وجوهٍ، لكنَّها تعريضٌ بأنّ ذلك وهبيٌّ محضٌ ليس من أثَرِ الجهادِ، و[تعريضٌ] بأنّ البشَرَ ـ لكونِ طاعتِهم وعدمِ عصيانِهِم من آثارِ جهادِ النفْسِ ـ يكونون أزيدَ أجْرًا وأكثرَ ثوابًا، بل يكون بعضُهُم ـ أعني الأنبياءَ على كلٍّ منهم السلامُ ـ أفضلُ من الملَكِ مطلقًا، وبعضُهُم أفضلُ من عوامِّ الملَك.

ويحتمل أنْ يُقال[1]: إنّ المضارِعَ دالٌّ على الاستمرارِ التجدُّديِّ، فيكون معنى ﴿لَّا يَعۡصُونَ﴾: لا يَستَمرُّ منهم العصيانُ في الاعتقادِ والعمل، فيَتميَّزون من الكَفَرةِ والفَسَقةِ المُنهَمِكين في العصيانِ، وقولُهُ: ﴿وَيَفۡعَلُونَ﴾ أي: يَستمِرُّ منهم فعْلُ المأموراتِ، فيَتميَّزون عن الفَسَقةِ الذين يَعصُون تارةً ويُطيعون أخرَى، فظَهَر المغايرةُ أيضًا[2].

---

(١) من هنا توجيهٌ للآية على أساسِ أنّ الفعلَ المضارع في الآيةِ غيرُ منسلِخ عن الزمانِ، بل يدلُّ على معناه التجدُّديِّ الاستمراريِّ.

(٢) فظَهَر الفرقُ بين الجملَتين، أي: بين قولِه: ﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ﴾ وبين قولِه: ﴿وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾، وليستِ الثانيةُ تأكيدًا للأولى، بل لكلٍّ منهما معنًى مستقلٌّ؛ لأنّ التأسيسَ أولَى من التأكيدِ، أي: إذا وقَعتِ الجملَتان واحتمل أن يكون لكلٍّ منهما معنًى مستقلٌّ، حُمِل كلٌّ منهما =

ويَحتمل أنْ يُقالَ: الأولَى [﴿لَّا يَعْصُونَ﴾] توصيفٌ لهم بعدَمِ العصيانِ في المنهيّاتِ، والثانيةُ [﴿وَيَفْعَلُونَ﴾ توصيفٌ] بإطاعةِ المأموراتِ، واللهُ أعلمُ.

[عصمة الملائكة ليست ذاتيةً بل وهبية]

قال العلّامةُ البالكيُّ على قولِ البيضاويِّ: «مثلًا بشَرَين» على قولِه تعالَى: ﴿وَمَآ أُنزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَٰرُوتَ وَمَٰرُوتَ﴾ [البقرة: ١٠٢][1]:

قال ابنُ حجر في «الفتاوى الخاتمة»[2]: إنّ ذلك وقَع منهما بالأحاديثِ الصحيحةِ خرْقًا للعادةِ وتأديبًا وزجْرًا للملائكة، كما صَحَّ في الحديث أيضًا في قولِهم عند خلْقِ آدمَ: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البقرة: ٣٠]، فبيَّن تعالَى لهم أنّه لو رُكِّب فيهم ما رُكّب في الإنسانِ لَأفْسَدوا أيضًا، فعَجِبوا، فأمَرَهم أنْ يختارُوا ثلاثةً منهم، ففَعَلوا، فاستقالَ واحدٌ منهم ما قال، ونَزل هاروتُ وماروتُ، فوقَع منهما ما وقَع تأديبًا لبقيّةِ الملائكةِ وزجْرًا لهم ممَّن أنْ يَخوضوا فيما لا علْمَ لهم به.

وهذا الذي ذكرتُه من الجواب عن هذه القصّةِ من أنّها أمرٌ خارقٌ للعادة، وبهذه الحكمةِ يُبيَّن الرَّدُّ على مَن أطال في إنكارِ قصَّتِهما حتَّى بالغ بعضُهم وقال: مَن اعتَقد ذلك فيهما كَفر[3]، وليس كما زَعَم؛ لِما عَلِمْتَ من صحّةِ

= على المعنى المستقلّ، وهذا أولى من حملِ الثانيةِ على التأكيدِ للأولَى، إلّا إذا تحقَّق قرينةٌ تجعَلُ التأكيدَ أولى، فحينئذٍ عُدِل عن التأسيسِ إلى التأكيد.

(١) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ٢٨).

(٢) جاء هذا البحثُ في الفتاوى الحديثيّة لا الفتاوى الكبرى للشيخ ابن حجر رحمه الله (ص١١٣).

(٣) هذا القائل هو الإمامُ القرافيُّ، كما نقل عنه الإمامُ السيوطي رحمهما اللهُ في الحبائك في أخبار الملائك (ص٢٥٣-٢٥٤): «قال القرافيُّ: ومَن اعتقد في هاروت وماروت أنّهما بأرضِ =

الأحاديثِ بها، وأنّ ذلك الوقوعَ لتلك الحكمةِ لا يُخِلُّ بعصمةِ الملائكة من حيث هي، ولا يُنافيه شيءٌ من الأدلةِ والقواعدِ... إلخ.

أقول: ومنافاةُ العصمةِ مرفوعةٌ بأنّهم حين صدورِ الذنْبِ عنهم يَخلَعون عن الملائكة إلى البشريّةِ(١).

وحكمةٌ أخرَى؛ هي أنّ عصمةَ الملائكةِ ليستْ ذاتيّةً بل مما هو بفضْلِ اللهِ إذا شاء سلَبَها، فتأمَّلْه»(٢).

= الهند يُعذَّبان على خطيئتِهما مع الزُّهَرةِ، فهو كافرٌ؛ بل هم رُسُل اللهِ وخاصَّتُه، يجب تعظيمُهم وتوقيرُهم وتنزيهُهم عن كلِّ ما يُخِلُّ بعظيم قدرِهم، ومَن لم يفعَل ذلك وجب إراقةُ دمِه».

(١) ذَكَر المؤلِّف أيضًا هذه المسألة في الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٤٢٨)، فقال: «وهاروت وماروت وقَعا في الذنبِ بعد زوالِ صورةِ الملائكةِ وحصولِ الصورةِ البشريّةِ»، أي: بعد مزجِ النفسِ الأمّارةِ بالسوء في بُنيَتِهما.
لكنّهم معصومون ما داموا في هيئتِهم الملائكيّةِ الخاليةِ عن النفسِ الأمّارةِ، كما يقول: «والملائكةُ معصومون عن الكبائرِ والصغائرِ، لا يصدرُ عنهم ذنبٌ، بل ولا خلافُ الأولى إذا بَقُوا في صورةِ المَلَكِ، و﴿لَّا يَعۡصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمۡ وَيَفۡعَلُونَ مَا يُؤۡمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]». الدرر الجلالية (٢: ٤٢٧).

(٢) هناك اتجاهٌ آخرُ معاكسٌ تمامًا حول الملَكين يقول:
إنّ القصة الواردةَ في نزولِ الملَكَين هاروتَ وماروتَ بالصيغة التي ذُكِرت مردودةٌ عند جماهير المفسرين والمتكلمين؛ لأنّها لا تتَّفق مع ما هو معروفٌ عن الملائكة من العصمة بصريحِ الآية، لا نذكُرها خوفَ الإطالة؛ لأنّ المقام لا يسعه، ومن أراد أن يَطّلِع عليها فليرجع إلى كتب التفسير. يُنظر: الآثار والروايات الواردة حول القصة: تفسير الطبري (٢: ٤٢٧-٤٣٣)، تفسير ابن كثير (١: ٢٤١-٢٤٤).
وإذا كان الأمر كذلك في إبطالِ القصة، فما سببُ إنزالِ الملَكين على التفسير المشهور؟ إذ عملُهم بحسبِ الظاهر يُشبه عمَلَ الَّذين يعلِّمون الناسَ السحرَ لغاياتٍ خبيثة، هل هما يعلّمان الناسَ لأجلِ مقصدٍ حسنٍ؟
الجواب: الَّذي تلخَّص من كلام الإمام الرازي في تفسيره: أنّ السحرة كثُرت في ذلك =

[تحقيق في إثبات كتابة الكرام الكاتبين]

قال العلّامةُ البالكيُّ حول قولِه تعالَى: ﴿إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾ [يونس ٢١][1]:

«الفرقُ بين العاميِّ والكاتبِ أنّ الكاتبَ اكتَسبَ كيفيّةَ صوَرِ الحروفِ

= الزمان واستنبطت أبوابًا غريبةً من السحر، وكانوا يدَّعون النبوّةَ ويجعلون تلك الأعمال السحريّة معجزاتهم، فبَعث اللهُ تعالى هذَين المَلَكَين لأجلِ أن يُعلِّما الناسَ أبوابَ السحرِ؛ حتَّى يتمكَّنوا من معارضةِ أولئك السحرةِ الَّذين يدَّعون النبوّةَ كِذبًا، ولا شكَّ أنّ هذا من أحسَنِ المقاصد.

فهذان المَلَكان كانا لا يُعلِّمان أحدًا السحرَ حتى يَبذُلا النصيحةَ فيقولا له: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: ١٠٢]، أي: [نحن] مِحنةٌ يتميَّز بها المطيعُ من العاصي، فهذا الَّذي نَصفه لك من السحر وإن كان القصدُ منه أن يَظهرَ به الفرقُ بين السحر وبين المعجزة، ولكنَّه يُمكنك أن تَتوصَّلَ به إلى المفاسد والمعاصي، فإيّاك بعد وقوفِك عليه أن تستعملَه فيما نُهيتَ عنه أو تتوصَّل به إلى شيءٍ من الأغراضِ العاجلة، ثمَّ إنّ القومَ تعلَّموا منهما السحرَ واستعملوه في الشرِّ، وإيقاعِ الفُرقةِ بين المرء وزوجه. التفسير الكبير (٣: ٦٣١-٦٣٢).

ثم قال الإمام الرازي: «واتَّفق المحقِّقون على أنّ العلمَ بالسحر غيرُ قبيحٍ ولا محظور، وإنّما المحظورُ العملُ به، وتقريرُ الآيةِ بهذا الوجه لا إشكالَ فيه، ولا يدلُّ على معصيةِ المَلَكين المذكورَين كما هو ظاهرٌ، بل يكونان قد امتثلا أمرَ اللهِ في التعليم، كما لا إشكال في أنّه كيف ينزل اللهُ تعالى عليهم السحرَ المنهيَّ عنه؛ لأنّ المحرَّمَ العملُ به لا تعلُّمُه لأجلِ مقصدٍ حسنٍ». التفسير الكبير (٣: ٦٢٥-٦٢٦).

فالحاصل: أنه تعالى إنما أنزَلَهما ليحصلَ الفَرقُ بين المعجزة والسحر؛ حتي يُعلِّموا الناسَ أن السحر فنٌّ مكتسبٌ لا معجزةٌ موهوبةٌ، ويدلُّ على هذا قولُه تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ [البقرة: ١٠٢]، فكلمةُ التعليم ﴿يُعَلِّمَانِ﴾ تدلُّ على أن فنَّ السحر قابلٌ للدراسة والتعلُّم بالتعليم، أما المعجزة فهي هِبة من الله لا بالكسب والتعليم. وهذا التفسير أولى بالقبول ومقامِ الملائكة.

(١) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ٢١٢).

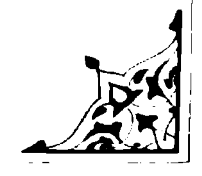
المنقوشةِ، فرقَمتْها نفسُه الناطقةُ بقلمٍ غيرِ محسوسٍ على لوحٍ غيرِ محسوسٍ، هو الحسُّ المشتركُ، ثم بعد أنْ صارتِ الكتابةُ ملَكةً له، وصوَرُ الحروفِ مخزونةٌ، فإذا أراد الكتابةَ أخَذ نفسُه الصوَرَ المحزونةَ وأحضرتْها عند جوارحِه فيَكتبُها، فالكتابةُ الظاهرةُ فرعُ الكتابةِ الباطنةِ؛ إذْ لولا ملَكَتُها لم تَحصلِ الظاهرةُ، فالباطنةُ أظهرُ وجودًا من الظاهرةِ، وكتابةُ **الحفَظةِ من قَبيلِ الباطنةِ الجليّةِ**، ومن أنكرَها جاهلٌ بذلك أو مُعانِدٌ [بحيث] يَجعَلُ اللهَ تعالى والأملاكَ أضعفَ من النفسِ الناطقةِ!».






باب السمعيات

تحقيقات حول الآخرة

[خلق العالم دليل على القيامة]

قال العلامةُ البالكيُّ على قوله تعالى: ﴿إِن يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [فاطر: ١٦][1]:

«الخطابُ لقريشٍ؛ لأنّهم موردُ النزولِ، فيُحمَل إطلاقُ قولِه: ﴿بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ ـ لقرينةِ الشرطِ ـ على مقيَّدٍ، هو طائفةٌ أخرَى غيرُهم.

ويصحُّ أنْ يُجعَلَ إطلاقُ قولِه: ﴿بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ قرينةً على تَعميمِ الشرطِ؛ إمّا على أنْ يكونَ الخطابُ لعامةِ الخلْقِ على طريقِ تغليبِ العقلاء [إنْ يشأ يُذهِب جميعَ الأشياء]، أو على معنى: إنْ يشأْ يُعدِمْكم ويأتِ بعالَمٍ آخرَ.

فالآيةُ صريحةٌ في ما دلَّ عليه العقلُ من أنّ اللهَ قادرٌ على أنْ يُعدِمَ هذا العالَمَ ويأتيَ بعالَـمٍ آخَرَ أعلى وأكملَ وأبدعَ من هذا العالَـمِ، كما قال: ﴿وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٍ﴾ [فاطر: ١٧]، أي: لكنْ لا يَشاءُ ذلك فلا يَقع؛ لأنّه وعَدَ أنّه يُعدِم العالَمَ بالنفخةِ الأولَى ثم يُعادُ بالثانيةِ.

ولا يَحسُن إطلاقُ ﴿بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ على المَعاد [أي: على الإعادة والجمع بعد التفرُّق]؛ لأنّ ظاهرَ لفظِ الخلْقِ الجديدِ أنْ يكونَ غيرَ السابقِ من كلِّ وجهٍ.

فقولُ حجّةِ الإسلامِ الغزاليِّ رضي الله عنه: «ليس في الإمكانِ أبدعُ مما كان»

---

(١) هذا الموضوع حاشيةٌ للعلامة البالكي على تفسير البيضاوي، نسخة شيخ زاده في سورة فاطر على الآية المذكورة.

صحيحٌ؛ لأنّ قولَه: «في الإمكان» خبرُ «ليس»، فإمّا أنْ يكونَ المعنى: ليس ممكنًا أبدعُ مما كان، فهذا صحيحٌ؛ لأنّ قولَه: «أبدَعُ مما كان» اسمُ «ليس»، و«ما كان» يَعمُّ الممكنَ والواجبَ، ومعلومٌ أنّه لا يمكن أنْ يكونَ شيءٌ أبدَع من الواجب، بل ولا مثله.

وإنْ أريدَ بقولِه: «في الإمكان» عالَمُ الإمكان، فالمعنى: ليس في عالَم الممكنِ شيءٌ أبدَع مما كان، فهذا سلبُ الوقوعِ لا نفيُ الجوازِ حتى يُنافيَ العقلَ والنقلَ، كما زعمه بعضٌ.

فلعلَّه على الثاني أخَذه من هذه الآيةِ[1]، وترجمه بعضٌ في شِعرٍ فارسيٍّ فقال:

در عالم عالم آفريدن به ازين نتوان رقم كشيدن

وهذا بعيدٌ عن كلامِهِ بمراحلَ ومخالفٌ للعقلِ والنقلِ، إلّا أنْ يؤوَّلَ ويريدَ الجنسَ لا الشخصَ أو النوعَ، ويكون المعنى:

لا يمكن أنْ يَخلُقَ اللهُ جنسًا أحسَن من هذا العالَمِ، وهذا صحيحٌ؛ لأنّ جنسَ هذا العالَمِ ممكنٌ جوهرٌ مجرَّدٌ أو ماديٌّ أو عرضٌ، فلو خلَق اللهُ جنسًا غيرَ هذا العالَم لوجبَ أنْ يَخلُقَ واجبًا أو ممتنعًا أو ممكنًا غيرَ جوهرٍ وغيرَ عرَضٍ وغيرَ ماديٍّ، وهذا غيرُ ممكنٍ بداهةً؛ لأنّ ما وجد إمّا قائمٌ بنفسِه وهو الواجبُ والجوهرُ، أو لا وهو العرَضُ، والأمرُ الاعتباريُّ التابعُ لهذه؛ وكأنّه

---

(١) أي: لعلَّ الإمام الغزاليَّ أخَذ المعنى الثانيَ ـ أي: ليس في عالَم الممكنِ شيءٌ أبدَع مما كان ـ من آيةِ ﴿بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ الدالّة على الجواز، أي: الدالّة على سلبِ الوقوع لا سلبِ الجوازِ؛ فالآية تبحث عن الجواز، لكن لم يقع لمانعٍ، هو الوعد الإلهيُّ بإتيان عالَمٍ جديد بالنفخة الثانية، ونفَى الإمامُ الوقوعَ لا الجواز، فلا خلافَ في قوله مع الآية.

لهذا[١] نقَل بعضُ الفضلاءِ هذا الشعرَ ولم يُعترَض عليه، واللهُ أعلمُ[٢]».

دليل دقيق على قدرة الخالق في قولِه: ﴿أَفَلَا يَعۡقِلُونَ﴾ [يس: ٦٨][٣]:

«والمعنى: أنّ المادّة في حالِ البَدْءِ والآخرِ والوسطِ كالقُوى واحدةٌ، وهي في الأوّلِ والآخرِ ضعيفةٌ، وفي الوسط قويّةٌ بلا تبدُّلِ المؤثِّرِ والقابلِ، فالتبدُّلُ دليلٌ على كمالِ قدرتِه؛ حيث إذا شاء ضعَّفَهم وإذا شاء قوّاهم، فَهُم تحت تصاريفِ قدرتِه، ومع ذلك يفعلُ الأشياءَ تدريجًا؛ لِيَدلَّ على كمالِ صبْرِه، لعلَّ الظالمَ يَهتدِي بذلك، فيَتفكَّر أنّ إهمالَه وتأخيرَ الانتقام عنه بصبرِه وعلمِه بأنّه إذا شاء انتَقَم منه ولو في دارِ الانتقام، أي: القيامةِ.

وإشعارًا بأنّ كمالَ المادّةِ والقُوَى لو لم يكنْ باختيارِه تعالى بل بالذاتِ؛ فإمّا أنْ يكونَ لأصلِ وجودِها، فهو باقٍ من أوَّلِ العمرِ إلى آخرِه، فلَزم الترجيحُ بلا مرجِّحٍ[٤]، ....

(١) أي: نقَل بعضُ الفضلاءِ هذا الشعرَ ولم يُعترَض عليه، كأنّه لهذا التوجيه الَّذي وجَّهه العلامةُ، يعني: المرادُ بما كان الجنسُ «لا يمكن أن يَخلُقَ اللهُ جنسًا أحسَن من هذا العالَمِ»، وليس المراد: لا يمكن أن يَخلُقَ اللهُ نوعًا ممكنًا أحسَن من هذا العالَمِ.

(٢) قال الناسخ: «أملَى [أي: المحشِّي] هذه الحاشيةَ عليَّ وأمرَنِي بكتابتها حين وجع عينه الشريفةِ شفاه اللهُ تعالى، وحين تشويشِ واضطرابِ قلبي، أتمنَّى اللهَ عزَّ وجلَّ أن يَرفعَهما ويُبدِلَهما بالفرَحِ والسعادةِ على الكلِّ من إخواننا الكرام، ونفَعَنا بعلمِ المحشِّي وبدوامِ عمرِه المبارك بحرمةِ سورةِ تبارك، كتبَه عصرَ يوم الثلاثاء في مسجدِ بالك العاصي مِن قَدَمِه إلى رأسِه وبالعكسِ: رؤوف أفشاري (١٣٤٣هـ. ش)».

(٣) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٤٤٥).

(٤) أي: إن كان كمالُ المادةِ والقُوَى بالذاتِ من المادةِ فإمّا أن يكونَ لأصلِ وجودِها، فهو لا بدَّ أن يكونَ باقيًا من أوَّلِ العمرِ إلى آخرِه؛ لأنّ الصفةَ النفسيّة لا تنفكُّ عن وجودِ الشيءِ ولا تتغيَّر، وإلّا بأن يكونَ ضعيفًا في وقتٍ وقويًّا في آخرَ، لَزم الترجيحُ بلا مرجِّحٍ؛ لأنّ الأوقاتَ كلَّها متساويةٌ بالنسبة لها.

أو بمثلِ الدهرِ والرياحِ والطبائعِ وغيرِها، فكذلك[١]، أو بالكونِ جديدَ[٢] حدوثٍ، فلَزِم الكمالُ في البَدْءِ ثم التناقُصُ في الوسط مع أنه خلافُ المشاهدِ[٣]، أو[٤] لِتبادُلِ الأطوارِ والأحوالِ عليها، لَزم التدرُّجُ في الكمال وعدمُ التناقصِ رأسًا مع أنه أيضًا خلافُ المحسوسِ؛ ومِن ثَمّة قال: ﴿أَفَلَا يَعۡقِلُونَ﴾، والله أعلم».

[تحقيق في النفوس والنوم والموت]

قال العلامة البالكي حول قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَا﴾ [الزمر: ٤٢][٥]:

«لا يَخفى أنّ في الإنسانِ أمرًا به يَغتذِي ويَنمُو، ويُسمَّى نفْسًا نباتيّةً، و[أنّ فيه] أمرًا به يُحِسُّ ويتحرَّك حركةً إراديّةً، ويُسمَّى نفْسًا حيوانيّةً، و[أنّ فيه] أمرًا به يصدرُ جميعُ العلوم الظاهرةِ والصنائعِ، [ويُسمَّى النفسَ الإنسانيّة الظاهرةَ، وهي الأمارةُ بالسوء]، وبه يمتازُ ظاهرُ الإنسان، أي: صورتُه المحسوسةُ المخصوصةُ عن سائرِ الحيوانِ. ولا نزاعَ لأحدٍ في كونِ هذه الثلاثةِ ماديّةً.

ولا يَخفى أيضًا أنّ في الإنسان أمرًا به يَصلُ ويَقربُ منه تعالى [ويُسمَّى النفسَ الإنسانيّة الباطنة]، وهو مجرَّدٌ عند الحكماء كلِّهم والصوفيّةِ كلِّهم ومحقِّقي المتكلِّمين وجسمٌ لطيفٌ عند المعتزلةِ.

---

(١) أي: فكذلك الترجيح بلا مرجِّحٍ؛ لأنّ العلّةَ مساويةٌ لها في جميعِ الأوقاتِ.

(٢) خبرُ «كان»، أي: فإمّا أن يكونَ جديدَ حدوثٍ بالكون.

(٣) يكون الكمال في البَدْء، والضعفُ في الوسط، وهذا خلافُ المشاهد.

(٤) عطفٌ على قولِه: «لأصلِ وجودِه»، أي: إشعارًا بأنّ كمالَ المادّةِ والقُوَى لِتبادُلِ الأطوارِ والأحوالِ عليها، لَزم التدرُّجُ في الكمال... إلخ.

(٥) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي نسخة شيخ زاده حول الآية.

ففي الإنسان أرواحٌ أربعةٌ، وتُسمَّى نفوسًا الروحُ النباتيُّ المشتركُ فيه النباتُ والحيوانُ، و[الروح] الحيوانيُّ المشتركُ فيه أنواعُ الإنسانِ، والإنسانيُّ الظاهريُّ، والإنسانيُّ الباطنيُّ(١).

فقال الحكماءُ وجميعُ مَن يُنكرُ الحشْرَ الجسمانيَّ: إنّ الموتَ عبارةٌ عن فواتِ الأرواحِ الثلاثةِ الأوَلِ نفسِها وخلوِّ الإنسانِ عنها، ولا يُعادُ شيءٌ منها أصلًا لا في القبر ولا في البعثِ.

و[عندهم] النومُ: عبارةٌ عن قطعِ علاقتها [أي: النفوس الثلاثة الأوَل] مع بقائها، نعم يَبقى قوّةُ النماءِ في الأوَّل [أي: النباتي] دون التغذِّي.

وقال المعتزلةُ وجميعُ مَن أنكر عذابَ القبرِ جميعَ ما قاله الحكماءُ، إلّا أنّهم يقولون: يُعادُ الروحُ الحيوانيُّ والإنسانيُّ الظاهريُّ حين البعثِ(٢).

وقال الظاهريُّون من المتكلّمين وسائرِ المِلَلِ القائلين بعذابِ القبر وثوابِه وبالبعثِ: إنّ النومَ ما ذَكره الحكماءُ من بقاءِ الأرواحِ الثلاثةِ وقطعِ علاقتِها، وإنّ الموتَ عبارةٌ عن نزعِ تلك الأرواحِ الثلاثةِ عن البدنِ لكنَّها تُعادُ في القبرِ، ثمَّ تعدمُ عند النفخة الأولى، ثمَّ تُعاد عند النفخة الثانيةِ.

وقال العرفاءُ: إنّ نومَ العامّةِ ما ذُكِر، ولكن نومُ الخاصّةِ ـ وهم الأولياءُ ـ عبارةٌ عن قطعِ علاقةِ الغذاءِ المسبَّبِ عن الروح النباتيِّ، وتبدُّلِ الحسِّ والحركةِ المسبَّبَين عن الحيوان [أي: عن الروح الحيوانيِّ] إلى حسٍّ وحركةٍ روحانيَّين، و[تبدُّلِ] قوةِ الإنسانيِّ الظاهريِّ على الإدراكات.

---

(١) لتفصيل هذه الأرواح، يُنظَر: حقيقة البشر بتحقيقنا (ص٢٤٩، ٢٦٩، ٣٤٧-٣٥٩).

(٢) أي: إنّ المعتزلةَ موافِقة للفلاسفة في عدم خلقِ النفوس النباتية والحيوانيّة والإنسانيّة الظاهرةِ في القبر، لكنها مخالفة لهم في خلقِ الروح الحيوانيّة والإنسانيّة عند البعث.

والموت: عبارةٌ عن تَبدُّلِ حِسٍّ ما في هذه النشأةِ بإحساسِ ما في القبر وعالَمِ الغيبِ، وتبدُّلِ النطقِ الظاهريِّ المناسبِ لهذه النشأةِ بالظاهريِّ المناسب للنشأةِ الأخرويّةِ، وزوالِ غطاءِ هذا العالَم عن الإنسانِ(١)، كما يُشيرُ له

(١) أورد المؤلِّفُ إشكالًا قويًا مع جوابه في الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (١: ٢٧٧-٢٧٨)، فيقول:

«يُمكن أن يُتوَهَّم ويقالَ: ثبَت بالإجماع والنصِّ إحياءُ الموتى في النفخةِ الثانية، والإحياءُ هو إفادةُ الحياةِ، وعلى قولِ الصوفيةِ لم تَنتفِ الحياةُ حتى تُعادَ إفادتُها ثانيًا.

أجبنا بقولنا: والإحياءُ بعد الموتِ تقويةُ الآثارِ البرزخيةِ والأخرويةِ بوجهٍ أكملَ [هذا من جهة]. وإعادةُ التعلُّقِ الدنيويِّ بوجهٍ أكملَ من جهةٍ أخرى» [إذن فيها إعادةٌ، لكن إعادةُ الآثارِ الدنيويةِ فقط].

ثم استَدلَّ على هذا المذهبِ وصحَّتِه بقولِه: «ويدلُّ لِما ذكَرنا تمثيل اللهِ لإحياءِ المَوتَى بإحياءِ الأرضِ بعد موتِها وإحياءِ الأشجارِ بعدَ موتِها.

والاستدلالُ عليه بهما في مواضعَ كثيرةٍ من القرآن، منها: ﴿وَيُحْيِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ﴾ [الروم: ١٩]؛ إذ حياةُ الأرضِ عبارةٌ عن قوَّتِها على حفظِ ما فيها من اليُبوسةِ، وعلى تَنميةِ ما فيها، وكذلك حياةُ النباتِ قُوّة تحفظُها من اليبوسة، ويحصل بها مثلُ النماءِ والآثار.

وموتُ الأرض ضعفُ تلك القُوّة التنموية، وكذلك موتُ النبات ضعفُ قُوّة النماء، لا عدم الحياة، أي: لاعدم القُوّة رأسًا، وإلّا [أي: وإذا كان الموتُ عدمَ الحياة رأسًا] لَضاع ما في الأرضِ من البذور ويَبسَتِ الأشجارُ.

فإحياؤها [أي: الأرض] تكميلُ وازديادُ قُوّة الحِفظ التي تحفظ ما في الأرض [أي: إحياؤها إرجاعُ قوةِ التنمية إليها وازديادُ قوّةِ حفظِ ما فيها كالبذور] عن اليبوسةِ. وإحياءُ الأشجارِ أيضًا ازديادُ قُوّة التنميةِ والآثار».

«وإماتُتها: عبارةٌ عن ضَعفِ قُوّةِ التنمية لا فَقدِها رأسًا»، وشُبِّه إحياءُ البشر بإحيائهما، فبين موتِ البشر والشجر وحياتِهما تشابُهٌ:

فموتُ الشجر عبارةٌ عن وقوفِ قوّةِ النماء لا عدمِها رأسًا، وإحياؤُها عبارةٌ عن تقويةِ تلك القوّة الناميةِ، وموتُ البشر عبارةٌ عن توقُّفِ قوّةِ النماء والحس والحركةِ الناتجةِ عن الروحِ النباتيةِ والحيوانيّةِ، لكن تبقى قوّةٌ تترتَّب عنها أعمالٌ برزخيّةٌ، ولا يُعدَم هذا الثاني، وإحياؤها عبارةٌ عن تقويةِ الثاني وإعادة الأولى. =

= ثُمَّ استَدلَّ أيضًا على أنّ الموت قطعُ الآثار الدنيوية فقط لا البرزخيّة، فيقول: «ويدلُّ له أيضًا أنّ النومَ حالةٌ ينقطع بها بعضُ الآثار الدنيوية، ورُفِع الغطاءُ عن بعض المغيبات مع بقاء الحياةِ، ومن ثَم يَرى النائمُ المغيبات، كما يشير إليه قولُه ﷺ: «النوم أخُ الموت» [لم أعثر على راويه في كتب الحديث، ولكن نقله الإمام القرطبي في سورة آل عمران (٤: ١٠٠) أنه أخرجه الدارقطني]. و[كما يُشير] قولُه تعالى: ﴿مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرۡقَدِنَاۜ﴾ [يس: ٥٢]، فعبَّر عن الموتِ بالرقود» أي: النوم، والمرقَدُ اسمُ مكانٍ بمعنى مكانِ الرقود.

لأنّ بين الموت والنومِ تَشابُهًا؛ وهو أنّ النومَ تَنقطع به الآثارُ الدنيويةُ كذلك الموتُ، إلّا أن بينهما فرقًا، والفرقُ هو أنّ النائمَ ينقطع عنه بعضُ الآثار الدنيوية، وهو الإحساسات الظاهرة والحركات الإرادية، ولا ينقطع عنه الحياةُ النباتيةُ ولا الحيوانيّةُ اللاإرادية؛ لذا يتحرَّك ويتنفس ولا يَبلَى، لكنَّ الميّتَ ينقطع عنه جميعُ الآثار الدنيوية من آثار الحياة النباتية والحيوانيّةِ.

وبسبب الانقطاع عن الدنيا يَرى النائمُ المغيباتِ ولا يَراها المستيقظُ، كذلك الميِّتُ يَرى المغيباتِ ويُحسُّ بها ولا يَراها الحيُّ.

وزيادةً في التوضيح نورد ما في حاشيتِه على تفسير البيضاوي المخطوطة (٢: ٤٣٩)، على قولِه تعالى: ﴿فَيَمُوتُواْ﴾ [فاطر: ٣٦]، حول الحياة البرزخية هل هي موجودةٌ في الدنيا مستورةً أو هي مخلوقة عند الموت؟ فيقول:

«الموتُ: عبارةٌ عن زوالِ الحياةِ الحيوانيّةِ عن البدن زوالًا يقتضي عدمَ صدورِ الأفعال الدنيويّةِ مع بقاءِ حياةٍ يترتَّبُ عنها أعمالٌ برزخيّةٌ من التنعيم أو التعذيبِ، أو السؤالِ في جوابِ المَلَكَين، أو زوالِ الأولى بالكُلِيّةِ، وإفادة اللهِ حياةً ثانيةً برزخيّةً.

فعلى [الرأي] الأوّل في البشر حين كونِه في الدنيا تانِك الحياتان، إلّا أنّ غطاءَ عالَمِ المشاهَدةِ أغطَش تلك الثانيةَ، وقد يزولُ أثرُ الأولى ويظهَرُ الثانيةُ، كما في الرؤيا، وكما في الأمراضِ، مثلِ الجُنونِ والبِرْسامِ والكَلَبِ؛ ولذا يرَى النائمُ والمَكلُوبُ بعضَ المغيباتِ. وقد تظهرُ الثانيةُ وتتقوَّى الأولى أيضًا في الدنيا أيضًا كما للأولياءِ المكاشفين.

وعلى الثاني [أي: على الرأي الثاني النافي الحياةَ البرزخيّةَ في الدنيا] ليس في الدنيا في اليقظةِ والصحةِ إلّا الأولى، وإنّما يخلُقُ اللهُ الثانيةَ في المنامِ أو حالَ المرَضِ أو بعد الموتِ.

والأقربُ الحقيق بالقبول هو الأوّل، كما عليه ظاهرُ كلام الصُّوفيّةِ والمحقِّقِين، وعليه ظواهرُ الآياتِ والأحاديثِ، مثلِ: ﴿وَٱلَّتِي لَمۡ تَمُتۡ فِي مَنَامِهَاۖ فَيُمۡسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيۡهَا ٱلۡمَوۡتَ وَيُرۡسِلُ ٱلۡأُخۡرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمًّىۚ﴾ [الزمر: ٤٢]. =

قولُه ﷺ: «الناسُ نِيامٌ، متَى ماتوا انتبَهوا»[1].

= [فعبارةُ: ﴿فَيُمْسِكُ﴾ تدلُّ على زوالِ الحياةِ الحيوانيّةِ عن البدن زوالًا يقتضي عدمَ صدورِ الأفعال الدنيويّةِ، ﴿وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ تدلُّ على بقاءِ حياةٍ يترتَّبُ عنها أعمالٌ برزخيّةٌ من التنعيمِ أو التعذيبِ]. ومثلِ: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢]، ومثلِ قولِه ﷺ: «النّاسُ نِيامٌ، إذا ماتوا انتبَهُوا».

وعلى الرأيِ الثاني [الذي قال: إنّ الموت عبارةٌ عن زوالِ الحياة الدنيا وآثارِها، وإفادةِ اللهِ حياةً ثانيةً برزخيّةً بعد الموت، وعلى هذا التفسير للموت] ظاهرُ كلام جمهورِ المتكلّمين. فعلى كِلا القولَين يحصلُ حين الموتِ حياةٌ برزخيّةٌ يترتَّبُ عنها آثارٌ، كجوابِ الملَكين وإدراكِ روضاتِ الجنّةِ ولذائذِها، أو دَرَكاتِ النارِ وآلامِها. والبعثُ إفادةُ تلك الحياتَين معًا»، على رأيِ الجمهور، وإفادةُ الحياةِ الدنيا فقط عند الصوفيّة والمحقِّقين؛ إذ الحياةُ البرزخيةُ لدى الصوفيةِ الصفِيّة موجودةٌ في الدنيا، وتبقى عند الموت؛ فبها يُدرِكُ الميِّتُ مراسمَ البرزخِ.

وتدلُّ: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ﴾ على وجود تلك الحياةِ البرزخيّة؛ لأنّ الكشفَ عن الشيء يدلُّ على وجودِه، لكن كان مستورًا فيُكشَف في يوم الموت وما بعدها: ﴿فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾، كما يقول الإمام الغزاليُّ حول الآية السابقة في رسالة كيمياء السعادة (ص١٣٥): «فإذا مات القلبُ [اللحميُّ الصنوبريُّ الشكلِ] بموتِ صاحبِه لم يبقَ خيالٌ ولا حواس، وفي ذلك الوقت يُبصِر بغير وهمٍ وغير خيالٍ؛ [لأنّ محلَّهما لم يبقَ، وحينئذٍ ترجع جميعُ الإدراكات إلى الروح]، ويُقال له: ﴿فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ [ق: ٢٢].

فهذا دليلٌ على وجودِ النور وإدراكاتِه بغير المحالِّ المخصوصة الظاهرةِ والباطنة؛ إذ بعد الموت يبلى الجسمُ ويبقى الإدراكُ، فلو وقَف الإدراكُ كالخيال والوهم والإحساس على الحواس لَيَفنَى الإدراكُ بفنائه».

(١) لم أجده في مظان كُتُبِ الحديث، لكن وجدتُه من أقوال السلف؛ فقال أبُو الفَضلِ الزُّهريُّ: سَمِعتُ محمدَ بنَ جَعفرِ السِّمسارَ، يقولُ: قال بِشرُ بنُ الحارِثِ: «النّاسُ نِيامٌ، فإذا ماتُوا انتبَهُوا». حديث أبي الفضل الزهري، بابُ النّاسُ نِيامٌ، فإذا ماتُوا انتَبَهُوا، برقم (٧٤٢) (١ : ٦٧٠)، وفي حلية الأولياء يقول: هو من كلام سُفيانَ الثَّورِيّ (رضي الله عنه). حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، باب سفيان الثوري (٧: ٥٢).

[تحقيق نفيس في حياة الشهداء]

وأيضًا قال العلّامةُ البالكيُّ على قول البيضاوي: «والآية تدلُّ على أنّ الإنسانَ غيرُ الهيكلِ المحسوسِ، بل هو جوهرٌ مدركٌ بذاتِه لا يَفنى بخرابِ البدنِ» حول قولِه تعالَى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًا﴾ [آل عمران: ١٦٩][1]، نأتي ببعضِ فقراتٍ منها، فيقول:

«خالَف المصنِّفُ ـ كالإمام الرازيِّ[2] ـ الجمهورَ؛ حيث زعَما أنّ الأحْياءَ من الشهداءِ هي أرواحُهُم دون أجسادِهم، والجمهورُ على أنّ الحيَّ جسَدُهم أيضًا؛ ومِن ثَمّة علَّل الفقهاءُ ـ كما في «التحفةِ» وغيرِها ـ عدمَ جوازِ غسلِ الشهيدِ بقولهم: لأنّه حيٌّ بنصِّ القرآنِ. انتهى[3]؛ إذْ لو كان الحيُّ مجرَّدَ الروحِ لم يصحَّ هذا التعليلُ.

أقول: هذه الآيةُ صريحةٌ في مذهبِ الجمهورِ بداهةَ أنّ المقتولَ إنّما هو البدنُ؛ إذْ لا يُقتَل الروحُ، وقولُه تعالَى: ﴿أَمْوَٰتًا﴾ مفعولٌ ثانٍ لقولِه: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ﴾، وقولُه: ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ﴾ في قوّةِ: بل هُمْ أحياءٌ، كما اعترَف به هذان الإمامان.

وظاهرٌ أنّ لفظَ [هُـم] المحذوفِ راجعٌ إلى ﴿ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟﴾ لا إلى أرواحِهم، بل يَنُصُّ عليه قراءةُ: ﴿أَحْيَآءً﴾ بالنصبِ، فيكون الآيةُ صريحةً في أنّ المقتولِين في سبيلِ اللهِ غيرُ أمواتٍ، بل هُم أحياءٌ، ومعلومٌ أنّ الروحَ لا يُوصَف بالقتلِ.

---

(١) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ٧٤).

(٢) سبقت ترجمتُه في رسالة العقل.

(٣) قال الشيخ ابن حجر رحمه الله على قول المنهاج: «ولا يُصَلَّى عليه» (٣: ١٦٤): «أي يَحرُمُ ذلك، وإن لم يُؤَدِّ الغُسلُ لإزالةِ دَمِه؛ لأنّه حَيٌّ بنصِّ القُرآنِ».

وأيضًا لو كان المرادُ حياةَ أرواحِهِم لم يكنْ للتخصيصِ بالشهداء فائدةٌ؛ لأنّ الأرواحَ مطلقًا أحياءٌ عند المسلمين وسائرِ المِلَل والأديانِ حتَّى بإقرارِ المصنِّف، كما في تفسيرِ: ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌۢ ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ ﴾ في [البقرة: ١٥٤][1].

فإنْ قلتَ: نعمْ، لكنْ يكونُ قولُه: ﴿ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ [آل عمران: ١٦٩] محطَّ الفائدةِ وليس غيرُهم كذلك، كما قاله المصنِّفُ في تفسير البقرة عند قوله: ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ ﴾. اهـ.

قلتُ: فيه نظرٌ؛ أمّا أوَّلًا: فلأنّ صريحَ الآيةِ حياةُ أجسادِهم أيضًا.

وأمّا ثانيًا: فلأنّ مذهبَ أهْلِ السُّنّة ـ كما في كُتُبِ الكلامِ ـ أنّ أرواحَ المؤمنين مطلقًا عند ربِّهم، وأنّ القبرَ مطلقًا إمّا روضةٌ من رياضِ الجِنان أو حُفْرةٌ من حُفَرِ النيرانِ، وأنّ العذابَ في القبرِ والتنعيمَ فيه مطلقًا للجسدِ والروح، فلا معنى للتخصيصِ أيضًا.

فالحاصلُ: أنّ المقتولَ في سبيلِ الله ـ سواءٌ في الجهادِ الأصغرِ، وهو شهيدُ المعركةِ، أو في الجهادِ الأكبرِ، وهو الأنبياءُ عليهم السلام والأولياءُ والعلماءُ الربانيُّون ـ إذا ماتُوا ودُفِنوا أُعِيد إليهم أرواحُهم ويَصيرون أحياء حياة برزخيّة يَتنعَّمون دائمًا لا كغيرِهم؛ فإنّ عوْدَ الأرواحِ إليهم[2] وتَنعُّمَهم ليس دائمًا بل في بعضِ الأوقات، لكن لا يَرى آثارَهم إلّا الخواصُّ، كما في كُتُبِ الكَلام.

---

(١) قال الإمامُ البيضاوي في تفسيره (١: ٣٥): ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَن يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتٌ ﴾ «أي: ﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ ﴾ هم أموات ﴿ بَلْ أَحْيَآءٌ ﴾، أي: بل هم أحياءٌ».

(٢) الضمير المجرور راجعٌ إلى غيرِ الأنبياء والأولياء والعلماء الربانيّين.

وبما ذَكرْنا من أنّهم يَموتون ثُمَّ يُردُّ إليهم أرواحُهم يَندفِع منافاةُ حياتِهم لموتِهم الثابتِ بالنصّ، مثل ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، وبمثلِ ﴿مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِۦٓ إِلَّا دَآبَّةُ ٱلْأَرْضِ﴾ [سبأ: ١٤].

إنْ قيل: وَرَد أحاديثُ بأنّ أرواحَ الأنبياء صلواتُ الله وسلامه عليهم في أعلى عِلّيّين و[أرواحَ] الشهداءِ في الجنّةِ في أجوافِ طيورٍ خَضِرٍ، لها قناديلُ معلَّقةٌ بالعرش تَسرَح في رياضِ الجنّة حيث شاءتْ، كما في مسلم وغيرِه[1]، إلى غيرِ ذلك من الأحاديث التي أكثرُها ذُكِرت في جنائزِ «الفتاوى الكُبرى الهيتَميّة» و«فتاوى الرمْليّ»، فكيف تكون الأبدانُ أحياءً في القبورِ مع بُعدِ الأرواحِ عنها؟!

قلنا: عُلِم جوابُه في قولِ الرمْليِّ السابقِ: فتكون في الرفيقِ الأعلى، وهي متصلةٌ بالبدن... إلخ[2].

فالحاصلُ: أنّ الذي عليه الصوفيّةُ كلُّهم، والمحدِّثون، والفقهاءُ، وجمهورُ المفسِّرين، وأهْلُ السُّنّة: أنّ نعيمَ القبرِ وعذابَه جسمانيّان لا رُوحيّان، كما زعمه المصنِّفُ في تفسير: ﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾ [غافر: ٤٦].

وأنّ[3] الأنبياءَ والأولياءَ والعلماءَ الربانيّين والشهداءَ بعد أنْ ماتوا

---

(١) كما قال ﷺ: «أرواحُهُم فِي جَوفِ طَيرٍ خُضرٍ، لَها قَنادِيلُ مُعَلَّقةٌ بِالعَرشِ، تَسرَحُ مِنَ الجَنّةِ حَيثُ شاءَت، ثُمَّ تَأوِي إِلَى تِلكَ القَنادِيلِ...» إلى آخر الحديث. أخرجه الإمام مسلم في الصحيح، باب في بيان أنّ أرواح الشهداء في الجنة، برقم (٤٩٩٣) (٦: ٣٨)، وأبو داود، باب فضل الشهادة، برقم (٢٥٢٠) (٣: ١٥)، واللفظ لمسلم.

(٢) لأنّ الروحَ مجرَّدٌ عن المادّة، وليست له خصائصُ المادّة من احتياجٍ إلى المكان وعدم تحقُّقِه في آنٍ واحدٍ في أكثر من مكانٍ، بل له أن يتعلَّقَ تعلُّقًا تجرُّديًّا بأكثر من مكانٍ، كما في النوم يتعلَّق بالبدن وبعالَمِ الرؤيا في آنٍ واحدٍ.

(٣) عطفٌ على قولِه: «أنّ نعيمَ القبر»؛ فالحاصلُ أنّ الذي عليه الصوفيّةُ كلُّهم، والمحدّثون،=

يَحيَون[1] حياةً برزخيّةً، ولا يَبلَى أجسادُهم، فهُم أحياءٌ دائمًا ويَنعَمون دائمًا، وأرواحُهم وإنْ كانتْ في عالَمِ الأمرِ أو في العرشِ أو الجنّةِ، لكن لها اتِّصالٌ بأجسادِهم.

وأنّ[2] غيرَهم من المؤمنين قد يَتعلَّق الأرواحُ بأبدانِهم إنْ لم تَبْلَ، وبِعَجْبِ الذَّنَبِ إنْ بَلِيَتْ خصوصًا في لَيالي الجُمَع، وقد لا، هذا[3] ولا تَلتَفتْ إلى ما زعَمَه المصنِّفُ كالإمام الرازيِّ في «تفسيره الكبيرِ».

ولو كُشِفَ[4] عن واحدٍ من الأولياءِ أو العلماءِ أو الشهداءِ؛ فإذا كانت أبدانُهم باليةً فإنّما هو لفواتِ شرْطٍ من شروطِ ولايَتِهم أو علْمِهم أو شهادتِهم، مع[5] أنّ اللهَ قديرٌ على أنْ يَسُدَّ أعيُنَنا عن رؤيةِ حياتِهم كما يَسُدُّ أعيُنَنا عن رؤيةِ ما يراه النائمُ في مجلسهم.

وإنّما أطْنبْنا هنا؛ لأنّه ـ كما تَراه ـ مزلَقُ هذَين الإمامَين اللَّذَين إذا رَأى أحدٌ كلامَهما ذاهلًا عن التحقيقِ السابق قلَّدهما، فتَرَك مسألةً من مسائلِ أهْلِ السُّنّة، واللهُ أعلَمُ».

= والفقهاءُ، وجمهورُ المفسِّرين، وأهلُ السُّنّة: أنّ الأنبياءَ والأولياءَ والعلماءَ الربانيِّين والشهداءَ بعد أن ماتوا يَحيَون حياةً برزخيّةً... إلخ.

(١) «قال في الخازن: واستُدِلَّ له بقوله تعالى: ﴿يُرْزَقُونَ﴾؛ إذِ الرزقُ وثمارُ الجنةِ لا يكون إلّا للجسد». (منه).

(٢) عطفٌ على قولِه: «أنّ نعيمَ القبر»؛ فالحاصلُ أنّ الذي عليه الصوفيّةُ كلُّهم، والمحدّثون، والفقهاءُ، وجمهورُ المفسِّرين، وأهلُ السُّنّة: أنّ غيرَهم من المؤمنين قد يَتعلَّق الأرواحُ بأبدانِهم إن لم تَبلَ، وبِعَجْبِ الذَّنَبِ إن بَلِيَت... إلخ.

(٣) مفعولٌ لفعلٍ مقدَّر، أي: خُذ هذا.

(٤) جوابٌ لسؤالٍ مقدَّر، تقديرُه: ماذا تقول في بعضِ الأولياء والعلماء والشهداء لما عُثر على أبدانهم قد بَلِيَت؟ فأجاب: ولو كشِف... إلخ.

(٥) هذا توجيهٌ آخر لعدم إدراك حياتهم.

[تحقيق نفيس آخر في النعيم والعذاب الجسمانيين]

قال العلّامةُ البالكيُّ حول قولِه تعالَى: ﴿بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: ١٦٩][1]:

«لا يَخفَى أنّ الآيَةَ كالصريحِ في أنّ المقتولَ [أي: الشهيدَ] غيرُ ميِّتٍ بل حيٌّ، ومعلومٌ أنّ البدنَ والهيكلَ المخصوصَ هو الذي قُتِل لا الروحُ، فدلَّ الآيةُ على أنّ لِأبدانِ الشهداءِ بعد الموتِ الجسمانيِّ حياةً، وأنّ أبدانَهم كأرواحِهم أحياءٌ.

والتأويلُ بأنّ الذي قُتِل بدنُه، روحُه غيرُ ميِّتٍ؛ تأويلٌ بعيدٌ خلافُ ظاهرِ الآيةِ من غيرِ داعٍ، واستبعادٌ لقدرةِ الله تعالَى أنْ يُبدِّلَ حياةَ مَن أزالَها في سبيلِهِ بحياةٍ أخرَى أبديّةٍ جزاءً وِفاقًا.

و[التأويلُ ببقاء الروح] غيرُ باعثةٍ لمزيدِ الامتنانِ على الشهداء؛ إذْ مذهبُ أهلِ الحقِّ والحكماءِ وسائرِ المِلَلِ بقاءُ الأرواحِ مطلقًا بعد فواتِ الأبدانِ، فغيْرُ الشهيدِ يُشاركه في هذا، فلا امتنانَ.

فالذي يَرتضِي به عقولُ مَن عَلِمَ قدرةَ اللهِ تعالَى، وانْقادَ لظواهرِ الآياتِ والأحاديثِ ولم يَحُمْ حولَ تأويلاتِ أهلِ البِدَعِ والأهواءِ: أنّ الأنبياءَ والأولياءَ والعلماءَ والشهداءَ لا يَبلَى أجسادُهم ولا يَموتون، بل موتُهم عينُ الحياةِ، ولو كُشِفَ عن واحدٍ منهم فوُجِد باليًا فإنّما هو لفواتِ شرْطِ الشهادةِ وغيرِها، أو هو بحسبِ رؤيَتِنا، واللهُ أعلَمُ».

---

(١) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ٧٦).

[دليل صريح على ثواب وعذاب القبر]

قال العلّامةُ البالكيُّ حول قولِه تعالَى: ﴿ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ ﴾ [الأنعام: ٩٣][١]:

«هذا [أي: اليوم ليس يومَ القيامة بل يومُ الموتِ، فدلالةُ اليوم] أصرحُ دليلٍ على أنّ للميِّتِ حياةً يُدرِك بها الألَمَ وأنّه يُعذَّبُ، ومعلومٌ أنّه لا فارقَ بين الثوابِ والعقابِ، فإذا ثبَتَ الحياةُ والعذابُ [للعاصي] ثبَت ثوابُ المطيعِ».

[رفع إشكال حول عذاب القبر]

قال العلّامة البالكيُّ على قول الإمامِ البيضاويِّ: «وذلك لأرواحِهم» حول قوله تعالى: ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴾ [غافر: ٤٦][٢]:

فيه [نظرٌ؛ بدليلِ] أنّ النارَ الجسمانيّةَ كيف يُعذَّب بها الأرواحُ المجرَّدةُ بلا تعلُّقِها بالجسم؟!

و[فيه نظرٌ أيضًا؛ بدليلِ] أنّه خلافُ ما عليه أهلُ السنّةِ من أنّ عذابَ القبْرِ وثوابَهُ على الجسمِ.

فالحقُّ أنّه عند عدمِ بِلى أجسامِهِم تُعذَّب أجسامُهُم، وبتعذيبِها تُعذَّب أرواحُهُم [لتعلُّقِها بالبدن]، وبعد بِلاها يَبقى عجْبُ الذَّنَبِ منهم الذِي فيه صورةُ الشخصِ[٣]، بل هو عينُه وتصاغَرَ وهو يتكابَر عند البعْثِ، ولا يَبْلَى أصلًا، فيُعذَّب عجْبُ الذَّنَبِ وبواسطتِه الروحُ.

---

(١) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ١٤٠).

(٢) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٤٧٣).

(٣) أي: الصورة الجوهرية، وهي مشتملة على الإنسان، كنواةِ تمرةٍ مشتملةٍ على شجر التمرة.

ومعنى[١] ما رواه ابنُ مسعود[٢]: «أنّ أرواحَهم تُعرَض على النار» بعَرْضِ أجسامِهِم أو عجْبِ الذَّنَبِ.

ولا يَبعُد أنْ يُقالَ: تجسَّدَ أرواحُهُم الحيوانيّةُ وتَصوَّرتْ بصُوَرِ طيورٍ سُودٍ، وتَعلَّقَ بها أرواحُهُم الإنسانيّةُ فتُعرَضُ على النارِ، واللهُ أعلمُ».

[الاختلاف بين عذاب القبر وعذاب جهنم]

قال العلّامةُ البالكيُّ على قولِ الإمامِ البيضاويِّ: «فيَستريحُ» حول قولِه تعالى: ﴿ ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا ﴾ [الأعلى: ١٣][٣]:

«إذِ الميِّتُ مطلقًا ـ ولو كافرًا ـ مُستريحٌ غيرُ معذَّب قدْرًا يمكنُ أنْ يُقْبَرَ فيه، فإذا مضَى هذا الزَّمانُ ـ سواءٌ أقْبِر أوْ لا، كمَنْ غَرِق في البحرِ، أوْ في باديةٍ بَعيدةٍ ـ حَضَر عنده الملَكانِ، فإنْ كافرًا أو فاسقًا عُذِّبَ، فليس في الآيةِ دلالةٌ على نفْيِ عذابِ القبْرِ، وأيضًا الظاهرُ من آيةِ: ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴾ [غافر: ٤٦]، والأحاديثِ أنّ عذابَ الميِّتِ ليس على الدوامِ، فلَه استراحةٌ ما».

[تحقيق نفيس حول البعث بين كونه جمعًا بعد التفرق وخلقًا جديدًا]

قال العلّامةُ البالكيُّ على قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس: ٧٩][٤]:

---

(١) جوابٌ لسؤالٍ مقدَّر، تقديرُه: ماذا تقول في قولِ سيِّدِنا ابنِ مسعود؟ فأجاب: ومعنى ما رواه ليس معناه أنّ العذابَ للروح فقط، بل للروح مع البدن أو مع عجْب الذَّنَب؛ لأنّ الروح متعلِّقٌ بهما على التفصيل السابق.

(٢) عبد الله بن مسعود رضي اللهُ عنه: صحابيٌّ جليلٌ، من أكابرِ الصحابة ومن السابقين للإسلام، خادمُ رسولِ اللهِ ﷺ، أوّلُ مَن جَهَر بقراءةِ القرآن، له ٨٤٨ حديثًا، وتُوفِّيَ سنةَ (٣٢هـ). يُنظر: الإصابةُ في تمييز الصحابة (٤٩٥٥).

(٣) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٥٩٥).

(٤) هذا الموضوع كتبه العلامة البالكي على تفسر البيضاوي نسخة شيخ زاده في سورة يس =

«اختلف الملِّيُّون في أنّه هل يجوز إعادةُ المعدومِ بالكليّةِ، أي: إذا انعَدَم شيءٌ ولم يَبقَ منه جزءٌ أصلًا؟ وعليه أكثرُهم:

فالحشرُ [يكون] بإعادةِ المعدومِ بعينِه إنْ لم يكنِ الوقتُ مُشخِّصًا كما هو الحقُّ، أو بمثلِه [أي: بمثلِ المعدوم] إنْ كان الوقتُ من المشخِّصاتِ، فيُعادُ جميعُ أجزاءِ الشيءِ المنعدمةِ بصورَتها وموادِّها وأعراضِها ومشخِّصاتِها المنعدمةِ بالكليّةِ، إلّا الوقتَ فلا يُعادُ اتِّفاقًا، وإلّا لَكان للزمانِ زمانٌ ويتسلسل، فإنْ أعيد جميعُ الأوقاتِ المتسلسلة بطل الإعادةُ، أو بعضَها لَزم الترجيح بلا مرجِّح.

أو [الحشرُ ليس بخلقٍ جديدٍ] لأنّ الحشْرَ بالجمعِ بعد التفرُّقِ، أي: لم يَنعدمُ الأجزاءُ الماديّةُ الأصليّةُ، بل تَفرَّقتْ وانعدَمتْ صوَرُها وأعراضُها وقواها، وعليه بعضُ المتكلِّمين المانعين لجوازِ إعادةِ المعدومِ بعينِه تبعًا للفلاسفةِ، بشُبُهاتٍ بيانُها مع أجوبتِها في «الدُّرر الجلاليّة»[1]، فعلى هذا هُم قائلون بإعادةِ معدومٍ هو الصوَرُ والأعراضُ والقُوَى.

= حول الآية المذكورة.

(١) حقَّق العلّامةُ محمد باقر البالكيُّ في الدرر الجلالية وشرحها الألطاف الإلهية (٢: ٤٤٥)، هذه المسألة ـ المعاد ـ نأتي بها مع ذِكر الآيات وتوضيحاتٍ، أي: بتصرُّفٍ، فيقول: «وقد ثَبت بالكتاب والسنةِ والإجماعِ المعادُ الجسمانيُّ بحيث صار من ضرورياتِ الدِّين، فإنكارُه كفرٌ»، لكن لمّا دلَّت آياتٌ كثيرةٌ على أن يُعدَم العالَمُ بجميعِ أجزائه مجرَّدًا أو ماديًّا، ولا يبقى إلّا ذاتُ الله وصفاتُه، منها: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص: ٨٨]، و﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف: ٢٩]، ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [يس: ٨١]، ﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾ [السجدة: ١٠]، ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق: ١٥]، دلَّت هذه الآيات ﴿هَالِكٌ﴾ و﴿تَعُودُونَ﴾ و﴿يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ و﴿خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ على الهلاك والإعادة والخلقِ الجديد، وتدلُّ هذه الأحوال على أنّ المَعادَ عبارةٌ عن إعادةِ المعدوم، أي: دلَّت على خلقٍ جديد من العدم لا من مادةٍ باقيةٍ موجودة. =

فيُحتمل أنْ يُقالَ: هذه أمثالُ ما فاتتْ لهما؛ لأنّ الوقتَ مشخِّصٌ، وهو لا يُعاد، وإمّا لأنّه لا يجوز إعادةُ ما عُدِم ولو من وجهٍ [أي: من جهة الوقت، فهو لا يُعاد].

= ودلَّت آياتٌ أخرى على أنه يُحيي العظامَ وهي رميم، مثلُ: ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾ [يس: ٧٨-٧٩]، و﴿ قَالُوٓا۟ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴾ [المؤمنون: ٨٢]، وقالوا: ﴿ أَءِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَدِينُونَ ﴾ [الصافات: ٥٣].

فدلَّت هذه الآيات وأمثالُها على أنّ المَعادَ جمعٌ بعد التفرُّق مع بقاءِ المادة والروح؛ لأن ﴿يُحْيِيهَا﴾ و﴿لَمَبْعُوثُونَ﴾ و﴿لَمَدِينُونَ﴾ يدلُّ على الإحياء والبعث والجزاء، وكلٌّ من تلك الأحوال يدلُّ على بقاء الأصلِ ولو صغيرًا جدًّا، وبالتالي يدلُّ على الجمع بعد التفرُّق.

لذا «افتـرق العلماءُ المسلمون فرقتَين؛ ففِرقةٌ على أنّ الحشرَ بإعادة المعدوم، وفرقةٌ أخرَى على أنّه بالجمع بعد التفرُّقِ مع بقاءِ المادةِ والروحِ المجرَّدِ. وأوَّلَ كلٌّ منهما أدلّةَ الفرقةِ المقابِلةِ بتأويلاتٍ بعيدةٍ، ولا بأسَ باعتقادِ شيءٍ من المذهبَين، أي: لا يحصل به كفرٌ ولا ابتداعٌ».

إلّا أنّ العلامة البالكي جمَع بين القولَين؛ فيقول: «الحقُّ الجامعُ بين تلك النصوصِ المتعارضةِ [بحسب الظاهر] هو القولُ بأنّه عند النفخةِ الأولى يَنعدِم كلُّ شيءٍ إلّا الله وصفاتِه، ولا يَبقى شيءٌ سِوى ذاتِه وصفاتِه العليّةِ، وعلى هذا التأويلِ يُحمَل المذهبُ الأوّل القائلُ بأنّ الحشرَ عبارةٌ عن إعادةِ المعدوم من عدمٍ، ويحتاج إلى خلقٍ جديدٍ.

ثم يُعادُ بالنفخة الثانيةِ ما أراد الله إعادتَه على ما كانت عليه قبل النفخةِ الأولَى، فيُعادُ مَن كان حيًّا عند النفخةِ الأولى أحياءً، ويُعادُ مَن كان ميّتًا عند النفخة الأولى من الأمواتِ الباليةِ أجسادًا باليةً، ثم يُجمع الأجزاءُ الأصليةُ التي كانت باقيةً، وعليه يُحمَل المذهب الثاني القائل بالجمع بعد التفرق».

فعلى هذا مرادُ القائلين بالخلقِ الجديدِ هو أنّه بعد النفخة الأولى لا يبقى شيءٌ حتى يمكنَ الجمعُ منه، ومرادُ القائلين بالجمع بعد التفرُّق إنّما هو بعد خلقِها بالنفخة الثانية على ما هي عليها قبل النفخة الأولى.

ثم قال العلامة: «... وما ذَكرنا جمعٌ نفيسٌ لم نرَ مَن تعرَّضَ له».

أو [يحتمل] أنّها عينُ ما فاتتْ؛ لأنّ الوقتَ ليس مشخِّصًا، ولا يمتنع إعادةُ ما فات من وجهٍ وبقي من وجهٍ آخرَ.

والقوى والأعراضُ والصورُ كذلك(١)؛ لأنّ وجوداتها بوجودِ موضوعاتها، فإذا أعيدتِ الموضوعاتُ أعيدتْ مقارِنةً لها، فهي من حيث ذواتُها معدوماتٌ، ومن حيث كونُها تبعًا للموضوعات الموجودةِ ـ أي: الأجزاء الباقيةِ ـ موجوداتٌ، على أنّ براهين امتناعِ إعادةِ المعدوم على تقديرِ تمامها لا تدلُّ على امتناعِ إعادةِ ما ذُكِر.

إذا تمهّد هذا فنقول: يكون قولُه تعالى: ﴿ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم ﴾ [يس: ٨١] ترقّيًا من الجمعِ بعد التفرُّقِ إلى إعادةِ المعدوم(٢)، يعني الله تعالى أنْ يُعيدَ بطريقِ الجمعِ السهلِ، بل بإعادةِ المعدومِ الصعبةِ في نظرِ العامّةِ».

---

(١) كما قال المؤلِّف: «يحتمل أن يُقالَ: هذه أمثالُ ما فاتت لهما؛ لأنّ الوقتَ مشخِّصٌ، وهو لا يُعاد، وإمّا لأنّه لا يجوز إعادةُ ما عُدِم ولو من وجهٍ.

أو [يحتمل] أنّها عينُ ما فاتت؛ لأنّ الوقتَ ليس مشخِّصًا، ولا يمتنع إعادةُ ما فات من وجهٍ وبقي من وجهٍ آخرَ».

(٢) أي: تكون آيةُ ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ [يس: ٧٩] دالّةً على الجمع بعد التفرُّقِ؛ لأنّ لفظَ الإحياء يدلُّ على بقاء شيءٍ قابلٍ للإحياء.

وآيةُ ﴿ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمۚ ﴾ [يس: ٨١]، تدلُّ على إعادةِ المعدوم؛ لأنّ خلقَ المِثل ليس عينَ الأوّلِ، وهذا يدلُّ على إعادةِ المعدومِ لا جمعِ المادّةِ الباقيةِ بعد التفرُّق.

فذكَر القرآنُ أوّلًا السهلَ ـ أي: الجمعَ بعد التفرُّق ـ مراعاةً لعقولِ العامّةِ، والصعبَ، أي: إعادةَ المعدوم ثانيًا، وقد مضى من العلامةِ التوفيقُ بين الاتجاهَين.

[آية أخرى دالة على الجمع بعد التفرق]

قال العلّامةُ البالكيُّ حول قوله تعالى: ﴿ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ ٱلْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظٌۢ ﴾ [ق: ٤][١]:

«لا يَخفَى أنّ نقصَ الأرضِ منهم يدلُّ على بقاءِ أصْلِ مادَّتِهم؛ إذْ لو لم يَبْقَ شيءٌ لَكانَ حَقُّ العبارةِ: قَدْ عَلِمْنا كيف تَمحوهم الأرضَ، كما هو ظاهرٌ، فهذا يدلُّ على بقاءِ عجْبِ الذَّنَبِ، وأنّه أصْلُ مادّةِ الشخْصِ، وهو الذي يَتكابَر ثمَّ يَصيرُ الشخصَ [في القيامة]، ويَتعلَّق به الروحُ في القبرِ [بعد خراب البدن].

والآيةُ دليلٌ على وجودِ صورةِ كلِّ شيءٍ في علْمِ اللهِ، وهو المرادُ بقوله: ﴿ قَدْ عَلِمْنَا ﴾ اهـ[٢]. وفي ظرفٍ[٣] آخرَ وهو عالَمُ المثالِ واللوحُ المحفوظُ، وهو المرادُ بقولِهِ: ﴿ كِتَٰبٌ حَفِيظٌۢ ﴾، أي: نَقْصُ الأرضِ معلومٌ لنا بطريقَيْن، لو انْفرَد واحدٌ منهما كَفَى للعلم، فكيف وهو معلومٌ لنا بهما؟!».

[تحقيق نفيس حول ميزان الأعمال]

حقَّق المؤلِّفُ مسألةَ العملِ من أنّه كما يُطلَق على الصفةِ القائمةِ بصاحبه كذلك يُطلَق على الآثار الناتجةِ عنها، ومن هذا المنطلَق يَدحَض مزاعمَ

---

(١) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٥١٩).

(٢) لفظُ ﴿ عَلِمْنَا ﴾ مشتقٌّ من المصدر الحدثيِّ، فيدلُّ على الصورة العلميّة، والمصدر بالمعنى الاسميّ لا يُشتقُّ منه شيءٍ، فيدلُّ على مبدأ الانكشافِ لا الانكشاف نفسِه.

(٣) عطفٌ على قولِه: «في علم الله»، أي: والآية بقوله: ﴿ عَلِمْنَا ﴾ دليلٌ على وجودِ صورةِ الأشياء في علم اللهِ، وبقولِه: ﴿ وَعِندَنَا كِتَٰبٌ حَفِيظٌۢ ﴾ دليلٌ على ظرفِ علميٍّ آخر، هو عالَمُ المثال واللوحُ المحفوظُ، لكن وجود المعلومات فيهما محدودة؛ لأنّ سعتهما محدودةٌ بالنسبة لعلم اللهِ، كما قاله المؤلّفُ في موضع آخر من رسائله.

المعتزلةِ المستنِدين بأنّ الأعمالَ أعراضٌ فانيةٌ، فكيف تُرَى؟! في قولِه: ﴿لِّيُرَوۡاْ أَعۡمَٰلَهُمۡ﴾ [الزلزلة: ٦]، إذن هو نظيرُ: ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢] بحذفِ المضاف، أي: ليُرَوا آثارِ أعمالِهم، والقرينةُ عدَمُ صحّةِ المعنى بدونِهِ[1]، فيقول:

«وفيه نظرٌ؛ إذِ الحقُّ أنّه كما إذا أحرِق في بيتٍ نحوُ مِسكٍ ارتَفع منه دخانٌ حَسَنٌ طَيِّبُ الرائحةِ، يصير أجسامًا صغيرةً حسنةً في جدرانه وسقفه، أو أحرِق فيه نحوُ سِرجينٍ ارتَفع منه دخانٌ قبيحٌ مُنتِنٌ، يَصير أجسامًا صغيرةً في الجدران والسقف.

كذلك إذا عَمِل الشخصُ حسنةً كإيمانٍ وطاعةٍ، حَصَل منه نورٌ يَسرِي إلى مجرَّداتِ هذا الشخصِ وماديّاتِه، كما يُشير له آياتٌ، مثلُ ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، ويَبقَى ذلك النورُ في الجنّةِ إلى أبدِ الآباد، وإليه الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿سِيمَاهُمۡ فِي وُجُوهِهِم مِّنۡ أَثَرِ ٱلسُّجُودِۚ﴾ [الفتح: ٢٩]، وقولِه تعالى: ﴿يَسۡعَىٰ نُورُهُم بَيۡنَ أَيۡدِيهِمۡ وَبِأَيۡمَٰنِهِم﴾ [الحديد: ١٢].

وإذا عَمل سيّئةً من الكفرِ والعصيانِ حَصَل منه ظلْمةٌ، كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، وتَبقَى تلك الظلمةُ إلى أبدِ الآباد وفي القيامة، كما يشير له قولُه تعالى: ﴿يُعۡرَفُ ٱلۡمُجۡرِمُونَ بِسِيمَٰهُمۡ﴾ [الرحمن: ٤١].

فالعملُ كما يُطلَق على أنْ يُفعَل ـ أي: المعنى المصدريّ ـ كذلك يُطلَق على العرَضِ الحاصلِ له كالصلاة [الحاصلة بالأعمال]، وعلى النور والظلمةِ الجسمَين [اللطيفَين كالهواء بل ألطف منه] الحاصلَين، وإليه الإشارةُ بمثلِ

---

(١) هذا الموضوع كتبه العلامة الباكي في نسخة شيخ زاده في سورة الزلزلة حول الآية المذكورة.

قولِه تعالى: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلۡعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرۡفَعُهُۥۚ﴾ [فاطر: ١٠]؛ بداهةَ أنّ أصلَ الصلاةِ لكونها عرَضًا غيرَ قابلةٍ للرفْع، وكذا إيجادُها [غيرُ مرفوعٍ] بل المرفوعُ النورُ الحاصلُ بها، وكما وَرد في الأحاديثِ الصحيحةِ أنّ بعضَ الأعمالِ تُرفع[1] إلى السماءِ الدنيا أو غيرِها من السماواتِ وإلى العرشِ[2].

فمعنى الآية الشريفة: ﴿لِّيُرَوۡاْ أَعۡمَٰلَهُمۡ﴾: أنّ كلَّ مَن فَعَل سيِّئةً يَرى ظلمةً حاصلةً منها، وإنْ كانتْ مغفورةً [يَرها]؛ لِيَظهرَ له أنّه صدَر منه هذه الظلمةُ، واللهُ عفا عنها فيَزداد امتنانُهُ، وأنّ كلَّ مَن فَعل حسنةً يَرى نورًا حاصلًا منها وإنْ كانتْ مُـحبَطةً؛ ليَزدادَ تأسُّفه وحُزنُه على ما فات منه.

وبهذا [التحقيق] يَسهُل ميزانُ الأعمالِ في القيامةِ، ويَندفع إيرادُ المعتزلةِ بأنّ الأعمالَ أعراضٌ لا تَقبلُ الوزنَ، ولا تَحتاج إلى الجواب بـأنّ الموزونَ صحائفُ الأعمالِ أو المرادُ بالوزن العلْمُ بقَدْرِ الأعمالِ، بل المرادُ بالموزون آثارُ الأعمالِ من الظلمةِ والنور».

[تحقيق في الميزان والموزون]

قال العلّامةُ البالكيُّ على قول الإمام البيضاوي: «والجمهورُ على أنّ صحائفَ الأعمالِ تُوزَن بميزانٍ» حول قولِه تعالَى: ﴿وَٱلۡوَزۡنُ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡحَقُّۚ فَمَن ثَقُلَتۡ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [الأعراف: ٨][3]:

---

(١) أي: المراد برفعِ الأعمال في تلك الأحاديث رفعُ أنوارها التي هي جسمٌ لطيفٌ غيرُ مرئيٍّ بالحاسّة الظاهريّة، وعدم الفرق بين معاني العمل يؤدِّي إلى سوء الفَهم.

(٢) هذا التقريرُ نِبراسٌ لفَهم كثيرٍ من الآياتِ والأحاديثِ الشريفةِ الباحثةِ عن رفعِ الأعمال من أنّ المرادَ رفعُ ما يَنتجُ منها من النور والظلمة.

(٣) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ١٥٢).

«أقولُ: كما أنّك إذا أحرقْتَ مثلَ سِرْجِينٍ في بيتٍ ارْتَفَع شيءٌ نَتِنٌ كَثِيفٌ في السقفِ والجدرانِ، أو مثلَ مِسْكٍ ارْتَفع شيءٌ طيِّبٌ لطيفٌ فيهما، كذلك يَحصل من العقائدِ الحسنةِ والأعمالِ الحسنةِ نورٌ، ومن العقائدِ الخبيثةِ والسيئاتِ ظلمةٌ، فيُوزَن أصلُ النورِ والظلمةِ[1]».

[دليل على تقابل الجزاء]

قال العلّامةُ البالكيُّ حول قولِه تَعالَى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَسَبُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ جَزَآءُ سَيِّئَةِۭ بِمِثۡلِهَا وَتَرۡهَقُهُمۡ ذِلَّةٞۖ مَّا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مِنۡ عَاصِمٖۖ كَأَنَّمَآ أُغۡشِيَتۡ وُجُوهُهُمۡ قِطَعٗا مِّنَ ٱلَّيۡلِ مُظۡلِمًاۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [يونس: ٢٧][2]:

«هذا[3] عديلُ قولِه: ﴿ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾، وقولُه: ﴿بِمِثۡلِهَا﴾ إشارةٌ إلى انتفاءِ الزيادةِ[4]، وقولُه: ﴿وَتَرۡهَقُهُمۡ ذِلَّةٞ﴾ عديلُ قولِه: ﴿وَلَا ذِلَّةٌ﴾[5]، وقولُه: ﴿كَأَنَّمَآ أُغۡشِيَتۡ﴾ عديلُ ﴿وَلَا يَرۡهَقُ وُجُوهَهُمۡ قَتَرٞ﴾[6]، وقولُه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾[7] إلخ عديلُ

---

(١) والمؤلِّف على أنّ آثار الأعمال تُوزَن، كما مرَّ بالتفصيل في تفسير ﴿لِّيُرَوۡاْ أَعۡمَٰلَهُمۡ﴾ [الزلزلة: ٦]، تحت عنوان: [تحقيق نفيس في ميزان الأعمال].

(٢) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١ : ٢١٣).

(٣) أي: ﴿وَٱلَّذِينَ كَسَبُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾ مقابلُ ﴿لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ﴾ [يونس: ٢٦].

(٤) أي: ﴿جَزَآءُ سَيِّئَةِۭ بِمِثۡلِهَا﴾ بدون زيادة، وهذا عديلُ ومقابلُ جزاءِ ﴿لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ ٱلۡحُسۡنَىٰ وَزِيَادَةٞ﴾.

(٥) أي: جزاءُ ﴿وَٱلَّذِينَ كَسَبُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ... وَتَرۡهَقُهُمۡ ذِلَّةٞ﴾، وهذا عديلُ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ... وَلَا يَرۡهَقُ وُجُوهَهُمۡ قَتَرٞ وَلَا ذِلَّةٌ﴾ [يونس: ٢٦].

(٦) أي: جزاءُ ﴿وَٱلَّذِينَ كَسَبُواْ ٱلسَّيِّـَٔاتِ... كَأَنَّمَآ أُغۡشِيَتۡ﴾، وهذا عديلُ ﴿لِّلَّذِينَ أَحۡسَنُواْ... وَلَا يَرۡهَقُ وُجُوهَهُمۡ قَتَرٞ﴾ [يونس: ٢٦].

(٧) أي: قولُه: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [يونس: ٢٧]، عديلُ ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [يونس: ٢٦].

﴿أُوْلَٰٓئِكَ﴾[١] إلخ، فكلُّ ما للمؤمنِ يَثبت ضدُّهُ للكافر».

[تحقيق في معنى الشفاعة]

قال العلّامةُ البالكيُّ حول قولِه تعالَى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ﴾ [البقرة: ٤٨][٢]:

«هذا [المنع] إمّا في مقامِ الهول، وهو قبل أنْ يُحاسَبَ الناسُ، و[يمكن تخصيصُه بما] ثبَت بخبرِ آحادٍ عن سيِّدِنا عليٍّ رضي الله عنه أنّه مقدارُ خمسين ألْفَ سنةٍ، فيلتجئون إلى سيِّدنا آدمَ، فيَعتَذِر لهم بأنّه يَستحي أنْ يَشفعَ، ويُرشدُهم إلى سيِّدنا نوحٍ عليه السلام، وهو إلى سيِّدنا إبراهيم عليه السلام، وهو إلى سيِّدنا موسى، وهو إلى سيِّدنا عيسى، وهو إلى سيِّدنا محمدٍ سلامُ اللهِ عليه وعليهم أجمعين، فيَشفع ويُشفَّع، فيأمُر اللهُ بالـمحاسبة، كما ثبت في الحديث الصحيح[٣]، أو المرادُ [في نفي الشفاعة] نفيُ الجزاءِ والشفاعةِ بدونِ إذنِ اللهِ[٤].

أو مخصوصٌ بالكَفَرة مما هو ظاهرُ سياقِ الآيةِ[٥]، فلا يُنافي تلك الآيةُ ما ثَبت بغيرِها من الشفاعةِ ونصرِ المؤمنين بعضِهم بعضًا بإذنِ اللهِ[٦]، ولو سُلِّم

---

(١) أي: عديلُ قولِه تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [يونس: ٢٦].

(٢) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي نسخة شيخ زاده على الآية المذكورة (١: ٢٩٦).

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، بابُ أدنى أهلِ الجنة منزلةً فيها، برقم (٥٠٠) (١: ١٢٥).

(٤) إشارةٌ إلى قولِه تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

(٥) لأنّ في السياق قولَه تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٣٩]، ثمَّ تخاطب اليهودَ المتمرّدين إلى قولِه تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ﴾ [البقرة: ٢٥٥].

(٦) إشارةٌ إلى قولِه تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِي يَشۡفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذۡنِهِۦۚ﴾ [البقرة: ٢٥٥]؛ لأنّه إذا كان =

فيُعارضُه آياتٌ وأحاديثُ كثيرةٌ، فيُجمَع بحمْلِ هذا على حالةٍ أو أشخاصٍ مخصوصين، واللهُ أعلَمُ»(١).

= الحكمُ قبل الإذن وبعد الإذن سواءً، فلا يَبقَى معنًى للآية، فالاستثناءُ يدلُّ على أنّ ما بعد «إلّا» مغايرٌ لِما قبلها، وكذلك قولُه تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨].

(١) [الشفاعة بين المنع والجواز بل الوقوع]

من مواقف القيامة الشفاعةُ، وجاءتِ الآيات حول المسألة نفيًا: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]، وإثباتًا: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، ولا بدَّ من الجمعِ والتوفيقُ بينهما.

فالشفاعة كالغفران تدخلُ في بابِ فضلِ الله؛ إن شاء قَبِلها، وإن لم يشأ لم يقبلها، كما يغفر لمن يشاء ولا يغفر لمن لم يشأ.

قال الإمام الرازي في التفسير الكبير (٣: ٥٠٣): «والجَوابُ على جميعِ أدلّةِ المُعتزلةِ بحرفٍ واحدٍ؛ وهو أنّ أدلَّتَهُم على نفيِ الشَّفاعةِ تُفيدُ نفيَ جميعِ أقسامِ الشَّفاعَاتِ [للمؤمنين والكافرين]، وأدلَّتُنا على إثباتِ الشَّفاعةِ تفِيدُ إثباتَ شَفاعةٍ خاصّةٍ [للمؤمنين]، والعامُّ والخاصُّ إذا تَعارَضا قُدِّمَ الخاصُّ على العامِّ [أصوليًّا]، فكانَت دلائِلُنا مُقدَّمةً على دلائِلِهم» والتفصيل كالتالي:

لدى التأمل نجدُ أنّ القرآن يُبصّرُنا بحقيقةِ الشفاعة، من خلال تبصيره بحقيقَتَين اثنتين، وبينهما ـ في الظاهر ـ ما يشبه التناقضَ.

الحقيقة الأولى: التي تشكِّل الجانبَ الأوَّلَ من المسألة، وهي آياتٌ تدلُّ على ثبوتِ الشفاعة، والتي تُبصِّر الإنسانَ بهذه الحقيقة، وهذه طائفةٌ منها:

١ـ قال تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، استفهامٌ معناه الإنكارُ والنفيُ، أي: لا يَشفع عنده أحدٌ إلّا بأمره، ردًّا لقولهم؛ حيث قالوا: هم شفعاؤنا عند الله افتراءً. وفي الآية دليل على إثبات الشفاعة؛ لأنه قال: ﴿إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾، أي: الشفاعة تكون بإذنه لمن يرضى اللهُ له من الأنبياء والصالحين، كما يقول في الآيات التالية.

٢ـ وقال: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ [طه: ١٠٩].

٣ـ وقال: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨].

٤ـ وقال: ﴿وَكَم مِّن مَّلَكٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ لَا تُغْنِى شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا إِلَّا مِنۢ بَعْدِ أَن يَأْذَنَ ٱللَّهُ لِمَن يَشَآءُ وَيَرْضَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٦].

=

= **الحقيقة الثانية**: هي التي تُشكِّل الجانبَ الآخر من المسألة؛ وهي آياتٌ تدلُّ على نفيِ الشفاعةِ، وهذه طائفةٌ من تلك الآيات:

١ـ قال تعالى: ﴿لَيْسَ لَهُم مِّن دُونِهِۦ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ [الأنعام: ٥١]، والآية لا تُنافِي مَذهَبنا في إثباتِ الشَّفاعةِ لِلمُؤمِنينَ، وَإنّما نَفَى الشَّفاعةَ لِغَيره [أي: غير المؤمنين]؛ لِأنّ شَفاعة المَلائِكةِ والرُّسُلِ لِلمُؤمِنينَ إنّما تَكُونُ بِإذنِ الله تَعالَى لِقَولِهِ: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فَلَمّا كانَت تلكَ الشَّفاعةُ بإذنِ الله، كانَت في الحَقِيقةِ مِن الله تعالَى. التفسير الكبير (١٢: ٥٤٠)، وأيضًا تفسير البغوي (٣: ١٤٥).

٢ـ وقال: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨]، والمرادُ بالظالمين هنا الكافرون، ويشهد لذلك مفتتح الآية؛ إذ هي في ذكرِ الكافرين، كما في تفسير الإمام الطبري (٢٠: ٢٠٢).

٣ـ وقال: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا ۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [الزمر: ٤٤]؛ فقولُه: ﴿لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ تقريرٌ لقوله: ﴿لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا﴾؛ لأنه إذا كان له الملكُ كله والشفاعةُ من الملكِ كان مالكًا لها. تفسير النسفي (٤: ٤٩).

٤ـ وقال: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنفَعُهَا شَفَٰعَةٌ﴾ [البقرة: ١٢٣].

٥ـ وقال: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٨]، والمراد هنا الكافرون، ويشهد لذلك سباق الآية؛ إذ هي في ذكرِ الكافرين: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ * قَالُوا۟ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ * وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ * وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ * وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ ٱلدِّينِ * حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلْيَقِينُ * فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: ٤٣-٤٨].

لو نظرنا إلى المجموعة الأولى من الآيات لَرأيناها تُثبتُ الشفاعةَ بعد الإذن ولِمَن يرضى اللهُ أن يُشفَع له، ولكن إن نظرنا إلى المجموعة الثانية لَرأيناها تَنفِي الشفاعةَ، بلا تعيينِ الشخص الذي لم تُقبَل له الشفاعة أكان كافرًا أم مؤمنًا؟ إذن الآياتُ المُثبتة للشفاعة خاصةٌ، والآياتُ المنفيّة لها عامةٌ، والخاصُّ مقدَّمٌ على العامِّ أصوليًا ـ كما مرَّ ـ بأن تُخرَج أفرادُ الخاص من العامِّ، وتخصيص العام في غير أفراد الخاص.

لا بدَّ أن نتساءل الآن: ما وجه تركيزِ القرآن على كلٍّ من الحقيقتَين؟ وما الحكمة في خطاب الإنسان إلى التذكير بكِلتا الحقيقتَين؟ =

= أما وجهُ التركيز على هاتَين الحقيقتَين معًا، فهو أنّ من المشركين كانوا يعبدون الأصنام ويعتقدون في آلهتهم الباطلة أنّهم يملكون الشفاعة عند الله بدون إذنٍ من الله، أو أن الله قد خوَّلهم في التصرف في الشفاعة حسب ما يشاؤون لا حسب ما يشاءُ الله تعالى، كما قال: ﴿ وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ ﴾ [يونس: ١٨]، يدَّعون ويقولون: هؤلاء شفعاؤنا عندِ الله بلا توجيهٍ من الله ولا إذنٍ منه! وأيضًا أشار الله تعالى إلى هذا المعنى بقوله: ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ شُفَعَآءَۚ قُلْ أَوَلَوْ كَانُواْ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَعْقِلُونَ * قُل لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًاۖ لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۖ ﴾ [الزمر: ٤٣-٤٤]؛ ففي الآيتَين ردَّ الله تعالى عليهم بأمرَين:

الأوَّل: أنهم اعتقدوا أن الأصنام يملكون الشفاعة عند الله بدون إذنٍ من الله، كما صرَّح به سبحانه في الرد: ﴿ لَا يَمْلِكُونَ شَيْـًٔا ﴾؛ إذ المُلك يقتضي تصرُّفَ صاحبِه فيما مَلَكه بدون إذنٍ من أحدٍ، ولم يقل: لا يشفعون، بل قال: لا يملكون، ردًّا لذلك التصورِ البعيدِ عن الصواب، أي: لا يملكون شيئًا لا الشفاعة ولا غيرها؛ لأنّ المالك هو الله.

الأمر الثاني: لَمّا نَفى اللهُ مالكيةَ الشفاعةِ عن غيرِه أثبتَ لنفسه بأن الشفاعة كلَّها لله، فما من شافعٍ يشفع إلا بإذنه، فليست الشفاعة وحدها لله، بل له مُلكُ السماوات والأرض وإليه ترجعون.

هذه الآيات توضِّح أنه لا شفاعة مع الكفر، كما أكَّد الله ـ في آية أخرى ـ أنه حرَّم على الكافرين الماءَ والرزقَ في الآخرة، فضلًا عن الشفاعة المُنجية من العذاب، كما قال: ﴿ وَنَادَىٰٓ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُواْ عَلَيْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُۚ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾ [الأعراف: ٥٠].

وأيضًا هناك المسيحيون أفرَطوا؛ فقد كانوا يعتقدون أنّ كلَّ الذنوب ستُغفَر مرةً واحدةً بمجرد الإيمان؛ بأن يُحيا عيسى عليه السلام بعد أن يُصلَب، وقد جعل هذا الاعتقادُ الأعمالَ شيئًا غيرَ ضروريٍّ؛ إذ هو يشفع لهم كفارةَ خطاياهم، فهو يكفيهم، فلذا انهمكوا في الشهوات انهماك البهائم.

ولنفيِ الشفاعةِ لمن لا يؤذَن لهم أن يَشفَعوا كالأصنام، ونفيِ الشفاعة للذين لا يستحقون أن يُشفَع لهم، كالمسيحيين المشركين الذين قالوا: إن الله ثالث ثلاثة، وعابدي الأصنام، ولردِّ هذه وتلك جاءت هذه الآياتُ النافية للشفاعة وأوضحت أن الشفاعة لا تشمِل مَن لا يستحقُّ أن يَشفع كالأصنام، ولا من لا يستحقُّ أن يُشفَعَ له، وهم الكفار بسبب كفرهم، والشفاعة لله يعطيها من يشاء، ويقبل عمن يشاء لمن يشاء أن يُشفَع له. =

[تحقيق في ماهية أهل الجنة والنار]

قال العلامةُ البالكيُّ على قولِ الإمامِ البيضاويِّ: «قلنا: إنّه تَعالَى يُعيدها بحيث لا يَعتورُها الاستحالةُ» على قولِه تَعالى: ﴿وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢٥][1]:

«الحقُّ أنّ الإنسانَ مركَّبٌ من مادياتٍ؛ هي العناصرُ الأربعةُ: المادةُ، والنفوسُ النباتيّةُ، والحيوانيّةُ، والإنسانيّةُ الظاهرةُ وقواها، ومِن مجرَّداتٍ هي: القلبُ، والروحُ، والسِّرُّ، والخفيُّ، والأخفَى.

وشأنُ [أي: طبيعةُ] الماديّاتِ التسافُلُ والبُعْدُ عن ساحةِ القُدْس، والغفلةُ والنكارةُ، والتشتُّتُ، والنماءُ والذبولُ... إلى غير ذلك.

وشأنُ المجرَّدات في ذاتِها [قبل التعلُّق بالمادة] التعالي والقربُ من اللهِ والعرفانُ، ولكن لولا امتزاجُها مع الماديّاتِ لكان لكلٍّ منها مقامٌ معلومٌ، كما

= وبعد أن صحَّح القرآن معنى الشفاعة من خلالِ نفيِها عن غير أهلها لم يتركِ المسألةَ؛ حتى لا يؤدِّي إلى سوء الظن بالأنبياء والصالحين بأنّهم ليس هناك فرقٌ بينهم وبين غيرِهم في القيامة، بل أظهر الله قدْرَهم فيها بإجازة الشفاعة لهم بإذن الله ولمن يشاء الله، فجاءت الآياتُ المُثبتةُ للشفاعة وصحَّحت معنى الشفاعة، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ الشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَٰنُ وَرَضِيَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ [طه: ١٠٩]، فبيَّنت الأشخاصَ الذين يستحقون أن يَشفعوا، وهم مَن أذن لهم الرحمنُ ورضيَ لهم قولًا كالأنبياء والصالحين، وبيَّنت أن الذين يستحقون أن يُشفَع لهم هم المؤمنون العاصون: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، فقرَّرتِ الآيات المُثبِتة للشفاعة أن الشفاعةَ ثابتةٌ لكن بيدِ الله وحده، وتحت إذنه ورضاه تعالى، ويأذن لبعضٍ أن يَشفع فيُشفَّع، «لا لأنّ الشفيعَ واجبٌ إطاعتُه على الله، بل بيانًا لعلوّ درجة الشفيع ومنًّا عليه وعلى المشفوعِ له». الألطاف الإلهية (٢: ٤٧٦).

لمزيد البحث يُنظر: المنطق القرآني في عرض العقيدة وإثباتها ورد الخصوم (٢: ٥٧٣-٥٨٢).

(١) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ١٣).

سنُبيِّنه في تفسيرِ قول تَعالَى: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [الصافات: ١٦٤]، فَمَزَج الله تلك المجرَّداتِ مع تلك الماديّاتِ لِيُتمَّ أمرَ جلالةِ البشرِ ويَتصاعدَ المؤمنُ إلى أبدِ الآبادِ، ويَتسافل الكافرُ إلى أبدِ الآباد، **فبمجرَّدِ المزْجِ[1] صارتِ المجرَّداتُ في حكْمِ الماديات ومتسافلةً وبعيدةً عن محلِّها والقربِ إلى الله.**

فإذا صار البشرُ مؤمنًا [كامل الإيمان] تعالَتِ المجرَّداتُ وصارتِ الماديّاتُ أسيرةً لها مائلةً إلى الله تَعالَى، ويزدادُ التعالي شيئًا.

فإذا صار الشخصُ نبيًا أو وليًا أو عالِمًا صالحًا أو شهيدًا في المعركة، ازداد تعالِي المجرَّداتِ وازداد جانبُ تجرُّدِ الماديات بحيث تأْمن عن الفناءِ والتشتتِ؛ ومِن ثَمّة لا يؤثِّر الترابُ في أجسامِ الأنبياءِ والأولياءِ والعلماءِ والشهداءِ، كما سنُفصِّله في تفسيرِ قولِه تَعالَى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا﴾ [آل عمران: ١٦٩]، وكما يدلُّ له قولُه: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٧٦][2]، وسورةُ التين[3]، ويكونون أحياءً.

وإذا مات المؤمنُ يَصير ماديّاتُه في حكْمِ المجرَّدِ شيئًا فشيئًا؛ في القبرِ،

---

(١) والمراد بالمزج التعلُّقُ التجرُّديُّ كما قاله المؤلِّفُ مرارًا.

(٢) الآيةُ الأولى تدلُّ على غلبةِ الروح على البدن وصيرورة البدنِ كالروح في عدم البِلى وقوّةِ الإدراك.

وهذه الآيةُ الثانيةُ تبحث عن نزاهةِ الروح قبل التعلُّق بالبدن، كما يدلُّ: ﴿لَرَفَعْنَٰهُ﴾، أي: قبل نجاستِه بالتلبُّسِ بالكفر والعصيان، أعاذنا الله. وقولُه: ﴿أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ﴾ يدلُّ على انخلاع ما للروح من الصفات القدسيّة.

(٣) عطفٌ على قولِه: «قولُه»، أي: كما يدلُّ له سورةُ التين. يُنظر: تفسير سورة التين في كتاب سراج القلوب للعارف بالله الشيخ محمد عثمان سراج الدين النقشبندي قُدِّس سِرُّه (ص١-٢٢).

وفي المحشرِ، وفي مُجاوزةِ الصراطِ إلى أنْ يَدخلَ الجنّةَ، فتصيرُ الأشياءُ الفانيةُ باقيةً [بإبقاء الله لها]، لا يَعترِيها استحالةٌ ولا نماءٌ ولا ذبولٌ(١)؛ لصيرورتِـها في حكْمِ المجرَّدِ.

وأمّا الخلودُ في النارِ فلإرادة الله تَعالَى عدمَ التشتُّتِ، وجعْلِه نارَ جهنم وسيلةً عاديةً لذلك(٢)».

[مثال على مسكن أهل الجنة]

قال العلّامةُ البالكيُّ على قولِ الإمامِ البيضاويِّ: «لكلٍّ واحدٍ» حول قولِه تَعالَـى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِى جَنَّٰتِ عَدْنٍ﴾ [التوبة: ٧٢](٣):

«ظاهرُ الآيةِ ـ واللهُ أعلَمُ ـ أنّ محلَّ سُكناهم في بَساتِينَ تُسمَّى جنّاتِ عدنٍ، والجنّاتُ التي تَجري محلُّ نظارَتِـهم وجنّاتُ ثمارٍ.

و[أيضًا ظاهرُ الآيةِ] أنّ لكلٍّ منهم شيئًا مـن كلٍّ مـن الجَنَّـتَين، وهذا هـو الظاهرُ من العطفِ ومن إضافةِ ﴿جَنَّٰتِ﴾ إلى ﴿عَدْنٍ﴾، وهو الإقامة».

[دليل على نوع عبادة لأهل الجنة فيها]

قـال العلّامـةُ البالكـيُّ حـول قـولِه تَعالَـى: ﴿دَعْوَىٰهُمْ فِيهَا سُبْحَٰنَكَ ٱللَّهُمَّ﴾ [يونس: ١٠](٤):

---

(١) أي: يَبقَى على حالها بلا تغيُّر كما هو شأنُ المجرَّدِ.

(٢) أي: يُخلَق أهلُ النارِ في القيامة على وجهٍ يبقَى بالنار ولا يَفنَى، أعاذنا الله منها.

(٣) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ١٩٩).

(٤) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ٢١٠).

«ظاهرُ الآيةِ الشريفةِ أنّ الذِّكْرَ والعبادةَ في الجنّة منحصرةٌ في ما ذُكِر فيها، ولعلَّ السرَّ في ذلك أنّ الغرَضَ من الأحكام إمّا مجرّدُ نظامِ الدُّنيا كالحدودِ، أو تذليلُ القُوَى الظاهرةِ لِيَتلاطَفَ البدنُ شيئًا فشيئًا وتَتطهَّر النفسُ الأمّارةُ وتَتصفَّى الأخلاقُ؛ لِيَتقرَّبَ الشخصُ إليه تعالى.

وإذا وصَل الشخصُ الجنّةَ يَتحقَّق ذلك الغرضُ، فلا يَبقَى فيها إلّا تسبيحٌ وتنزيهٌ وتوصيفٌ له تعالى بجميعِ صفاتِ الجلالِ والجمالِ والكمالِ والتكميلِ المستفادِ من ﴿ٱللَّهُمَّ﴾ ثمَّ تحميدِه، ففي الآيةِ إشارةٌ أيضًا إلى أنّهم كلَّما تذَكَّروا إجمالًا أنّ ربَّهم هو اللهُ، ونادَوْه به خَطَر بِبالِهم تفصيلُ صفاتِه؛ لأنّ العلْمَ التفصيليَّ مندرِجٌ في الإجماليِّ للخواصِّ، كما حقَّقْناه في رسالةِ «حقيقة البشرِ» وغيرِها، فراجِعْ[1]».

[تحقيق في أخذ الجسم حكم الروح في الجنة]

نقَل العلامةُ البالكيُّ تقريرًا رائعًا على لفظ ﴿مُّتَقَـٰبِلِينَ﴾ حول قولِه تَعالَى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَٰنًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَـٰبِلِينَ﴾ [الحجر: ٤٧]، فيقول[2]:

«نقَل القطبُ الشعرانيُّ قُدِّس سِرُّه من كتابِه «لطائف المِنَن»[3]، عن القطبِ الشيخِ أفضلِ الدِّين قُدِّس سِرُّهما؛ ما حاصلُه:

أنّ المرادَ التقابلُ الحقيقيُّ؛ وهو أنْ يَتوجَّهَ الأيمنُ من العين وغيرِها إلى أيمنِ من القابلِ، كما في صورتِك في المِرآةِ؛ إذْ يواجهُه عينُك اليُمنى لها،

(١) تُنظر: رسالةُ حقيقةِ البشر بتحقيقنا (ص٤٥٤-٤٨٠).

(٢) هذا التقرير نقله العلامة في حاشيته المخطوطة على تفسير البيضاوي نسخة شيخ زاده على الآية المذكورة.

(٣) (٢: ٨٢).

واليُسرى لليُسرى، وهكذا سائرُ الأعضاء، بخلافِ تقابُلِك مع زيدٍ مثلًا؛ إذْ يُواجه عينُك اليُمنى عينَه اليُسرى، وكذا سائرُ الأعضاء؛ لأنّ جسمَ الإنسانِ في الدنيا ظاهرٌ، وروحَه باطنٌ، وفي الآخرةِ بالعكسِ[١]، فالتقابلُ في الآخرةِ يكون كصورِ المعانِي والأرواحِ كما في المرآةِ.

ومن هنا زلَّ بعضُ أهلِ الكشفِ الناقصِ، فأنكَر حشرَ الأجسامِ حين رآها تَتصوَّر في أيِّ صورةٍ شاءتْ، زعمًا منه أنّ هذا لا يكون إلّا للأرواحِ[٢]، ولو أنّ هذا [الناقصَ] حقَّقَ الكشفَ **لَوجَد الأجسامَ مطوِيّةً في الأرواحِ** عكْسَ الدنيا [كما سيأتي بيانُ مرادِ هذه الجملةِ].

فكما أنّ الجسمَ والروحَ مشتَركان هنا في الأعمالِ، فكذلك يكونان مشترِكَين في الآخرةِ في النعيم أو العذابِ.

قال ـ أي: أفضلُ الدين ـ : ولولا ما قرَّرْناه ما صحَّ للأولياء التصوُّرُ في هذا الدارِ؛ لأنّه لا يُعجَّل للوليِّ هنا إلّا ما صحَّ أنْ يَكونَ له في الجنّةِ، ومن حكمةِ ذلك تعجيلُ البُشرَى لهم بما يكون لهم في الجنّةِ؛ لِيَفرَحوا ولِيَتقوَّى يَقينُهُم. انتهى».

---

(١) أي: يغلب حكمُ الروحِ على الجسمِ.

(٢) وهذا أيضًا سببُ إنكارِ الفلاسفةِ للحشرِ الجسمانيِّ، وكذا سببُ جحودِ الملحدين بأصولِ الدين، كما ذَكر الإمامُ الغزالي رحمه الله في جواهر القرآن ودُرَره (ص٦٨-٦٩)، فيقول: «... وهذا كلُّه لأنّ نظَرَ عقلِهم مقصورٌ على صُوَرِ الأشياءِ وقوالبِها الخاليَةِ، ولم يَمتدَّ نظرُهُم إلى أرواحِها وحقائقِها، ولم يُدرِكوا الموازنَةَ بين عالَمِ الشهادةِ وعالَمِ المَلَكوتِ [فلمّا لم يُدركوا أنّ الأجسامَ تَتصوَّر في أيِّ صورةٍ شاءت، أنكروا الحشر الجسمانيَّ زعمًا منهم أنّ هذا لا يكون إلّا للأرواحِ]، فلمّا لم يُدرِكوا ذلك وتناقضت عندهم ظواهرُ الأسئلةِ ضلُّوا وأضلُّوا، فلا هم أدرَكوا شيئًا من عالَمِ الأرواح بالذوقِ إدراكَ الخواصِّ، ولا هم آمنوا بالغيبِ إيمانَ العوامِّ، فأهلكتهم كِياسَتُهم. **والجهلُ أدنَى إلى الخلاصِ من فطانةٍ بَتراءَ وكياسةٍ ناقصةٍ...**».

أقولُ: هنا وجهٌ وجيهٌ، وحاصلُهُ: أنّ جانبَ الروحِ يَغلِب في الجنّةِ جانبَ الجسمِ عكْس ما في الدنيا، فيَصير الجسمُ كالروحِ في كمالِ الصفاء والتزكيةِ، فيُمكن أنْ يَصدرَ منه كلُّ ما يمكن أنْ يَصدرَ من الروح، لكنَّ الفضلَ في الجنّةِ للجسم؛ لأنّ الجنّةَ الجسمانيّةَ إنّما هي جزاءٌ للجسم.

فليس معنى كلامِهِ: «لَوجَدَ الأجسامَ مطويّةً في الأرواحِ» أنّ الجسمَ ينطوي في الروح ويكون تابعًا له، بل بمعنى أنّ الجسميّةَ تصير أعلَى من الروحيّةِ، فيتصوَّر الجسمُ بأيِّ صورةٍ شاء[1].

ولعلَّ الحكمةَ في كونِ التقابُلِ كما ذُكِر الإشارةُ إلى كمالِ الاتِّحاد بين ساكني الجنّةِ، بحيث يَصير كلٌّ منهم كأنّه عينُ صورةِ غيرِه، والإشعارُ بأنّه يتوجَّه كلُّ لطيفةٍ منه إلى مثلِ لطيفةِ مقابِله؛ ليَتمَّ المذاكراتُ العرفانيّةُ، ويَستأنسُ كلُّ لطيفةٍ بما في مثلها، واللهُ أعلَمُ[2]».

[تحقيق آخر في أخذ الجسم حكم الروح في الجنة، وأن الترقي لا يقف عند حد]

قال الإمامُ البيضاويُّ حول قولِه تَعالَى: ﴿وَرِضۡوَٰنٞ مِّنَ ٱللَّهِ أَكۡبَرُۚ﴾ [التوبة: ٧٢]: «فيقول: أحِلّ عليكم رِضوانِي. اهـ»: يُشير إلى أنّ ﴿مِّنَ ٱللَّهِ﴾

---

(١) وحُمِل على هذا المعنى ـ يتصوَّر الجسمُ بأيِّ صورةٍ شاء ـ ما في بعضِ رواياتِ الحديث الصحيح، قولُه ﷺ: «يُنادَى من كلِّ بابٍ من أبوابِ الجنّةِ بعضُ أهلِ الجنّة»، فقال له أبو بكرٍ رضيَ اللهُ عنه: وهل يدخلُ أحدٌ من تلك الأبوابِ كلِّها؟ قال: «نعم، وأرجو أن تكونَ منهم». سنن النسائي، بابُ وجوب الزكاة، برقم (٢٤٣٩) (٥: ٩).

(٢) هذا التقريرُ يُبصِّرُنا إلى فَهمِ كثيرٍ من الآيات والأحاديثِ التي تصف الجنةَ وأهلَها وما فيها بما لا يتناسب مع ما في الدنيا؛ وذلك عن طريقِ بيانِ أنّ الجسمَ يأخذ حكمَ الروحِ، وكما قال المؤلّف: إنّ «الجسميّةَ تصير أعلَى من الروحيّةِ، فيتصوَّر الجسمُ بأيِّ صورةٍ شاء».

صفةٌ لِقوله: «رضوانُ اللهِ عنكم»، فيقول العلامةُ البالكي[1]:

«لا صلةٌ له؛ إذْ رضوانُ الناسِ عن اللهِ أدونُ من العكس، ثمَّ كان المرادُ رضوانَ اللهِ من أنفسهم؛ فإنّه أكبرُ الرضواناتِ.

وتوضيحُ ذلك [الرضوانِ حسب مرتبةِ التزكيةِ والتصفية، هو]: أنّ الإنسانَ مركَّبٌ من خمسِ ماديّات: هي العناصرُ الأربعةُ والنفسُ، ومن خمس مجرَّداتٍ: القلبِ، والروحِ، والسِّرِّ، والخفيِّ، والأخفى.

فإذا وفَّق اللهُ البشرَ لسلوكِ الصراطِ المستقيمِ والطريقِ القَويمِ هداه اللهُ إلى مرشدٍ ماهرٍ باهرٍ، فيَصفى قلبُه، فيَحصل له الولايةُ الصغرى، ويَخرُج من العالَمِ الظلمانيِّ السُّفْليِّ إلى العالَمِ النورانيِّ العُلْويِّ، فيَرضَى قلْبُه عن ربِّه، ثم يَرضَى الربُّ عنه، ثم يَصفى روحُه، ثمَّ سِرُّه، ثمَّ خَفِيُّه، ثم أخفاه، ولكلٍّ منها رضاءٌ عنه تعالى، ثمَّ رضاؤُه تعالى عنه.

وإنْ بلَغ الشخصُ الولايةَ الكبرى[2] تَصير نفسُه مطمئنةً، ثم إذا شَرعَ في مشاغلِ الروحِ تَشرُعُ النفْسُ في كونها راضيةً عن الله تعالى، إلى أنْ يَبلغَ مشاغلَ السرِّ[3]، فحينئذٍ تَشرع النفْسُ في كونها مرضيّةً له تعالى.

فإذا تَمَّ مشاغلُ اللطائفِ ـ وذلك في آخرِ مقاماتِ الولايةِ الكبرى ـ صارت النفسُ مرضيّةً، وكذا عناصرُه، وحينئذٍ يصير قطبًا غوثًا جامعًا مزكًّى مُزكِّيًا تامًّا

---

(١) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ١٩٩).

(٢) جاء في الأصل: «الصغرى»، وما ثبّتناه هو الصواب، والله أعلم؛ إذِ السياق يدلُّ عليه، وكذا قولُه: «الدائرة الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة: دوائرُ الولاية الكبرى». رسالة دوائر العشرين المخطوطة للمؤلِّف (ص١٤).

(٣) مشاغل القلب ومشاغل السرّ مقامانِ في العرفان، ذَكرهما المؤلِّف في حقيقة البشر، بتحقيقنا (ص٥٥٩-٥٦٣).

ببدنه وعناصرِه ونفْسِه ومجرَّداتِه، ويكون لائقًا لسماع خطابِ ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ * ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾ [الفجر: ٢٧-٢٨]، فظَاهرُ الآياتِ أنّ الشخصَ إذا جاوَز الصراطَ ورأى جهنمَ يَصير قُطبًا مُزكًّى كما ذُكِر(١)؛ ومِن ثمة يَصير قواه الفانيةُ باقيةً، ويليقُ أنْ يَرَى اللهَ بعينِ بصرِه كبصيرتِـه(٢).

إنْ قيل: فما الفرْقُ بين طَبقاتِ الناسِ في الجنّةِ؛ إذْ كلٌّ وصَل تلك المرتبةَ؟

قلنا: مراتبُ تصفيةِ وتزكيةِ البدنِ والنفسِ والمجرَّداتِ(٣) غيرُ متناهيةٍ إلى أبدِ الآباد، كيف لا؟! والغرضُ الأصليُّ ازديادُ القربِ منه تعالى، ومراتبُ القربِ ـ لعدمِ تناهِيها بين عالَمَيِ الإمكانِ والوجوبِ ـ غيرُ متناهيةٍ، هذا هو الحكمةُ الأصليّةُ في أبديّةِ الجنّةِ.

ولْنذكُرْ لك نظيرًا محسوسًا: مثلًا في الخشَبِ عنصرُ النار، لكن خُفِيتْ بالعناصرِ الأخَرِ، فإذا أوقِد على الخشبِ يُحرَق شيئًا فشيئًا إلى أَنْ يَصيرَ جَمرةً بلا يَحموم ـ أي: بلا دخانٍ ـ، ثم يَنفصل عنه الرَّمادُ شيئًا فشيئًا، إلى أنْ لا يَبقَى أثرُ الجمرةِ وتصيرُ نارًا مُصَّفاةً صفاءً ما، داخلةً في الطبقةِ الأولى من الهواءِ، ثمَّ يَزيد صفاؤُها شيئًا إلى أنْ تصلَ الطبقةَ المخلوطةَ من الهواء والنارِ، فتزداد صفاءً، فتَستحِقُّ الصعودَ إلى الطبقة الناريةِ الصرفةِ، ومع ذلك ليـس صفاءُ هذه الواصلةِ كصفاءِ الواصلةِ قبلها، وهكـذا، ولا الواصلةُ الأولى كالتي كانتْ أولًا في أصلِ تلك الطبقةِ.

---

(١) كما في قولِه تعالى: ﴿ يَوْمَ تَرَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم ﴾ [الحديد: ١٢]، وقولِه: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]. هذه النضارةُ واللطافةُ في أبدانِ أهلِ الجنّة تدلُّ على تلك التزكية والتصفية.

(٢) لكن بلا كيفٍ وجهةٍ.

(٣) لفٌّ ونشرٌ مشوَّش؛ لأنّ التصفية تُستعمَل للمجرَّدات والتزكية للماديّات، أي: مراتبُ تصفيةِ المجرَّدات وتزكيةِ البدنِ والنفسِ.

فكذلك النفسُ والعناصرُ والمجرَّداتُ تَتدرَّج في الصفاءِ شيئًا فشيئًا إلى أبدِ الآبادِ، لكنَّ سيِّدَنا محمدًا ﷺ اكتَسَبَ قبلَ دخولِ الجنّةِ تزكيةً وتصفيةً أتمَّ وأكثرَ من غيرِه، وكذا كلُّ طبقةٍ من الرسُلِ والأنبياءِ عليهم السلام قبْل غيرِهم من طبقاتِ الرسُلِ والأنبياءِ، وجميعُ الأنبياءِ قبْل جميع الأولياء وأتمَّ منهم، وكذا طبقاتُ الأولياءِ في ما بينهم، وكذا جميعُ الأولياء قبل غيرِهم وأتمَّ منهم، ويُسمِّي العرفاءُ هذه التطوراتِ في التصفيةِ والتزكيةِ تجديداتٍ، وعبَّر عنها في «الإحياءِ» للغزالي رضي الله عنه بمراتبِ الشوقِ، واللهُ أعلَمُ بحقيقة الحال.

[دليل على أن العذاب الروحي أشد من الجسماني]

قال العلّامةُ البالكيُّ حول قوله تعالَى: ﴿رَبَّنَآ إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ ٱلنَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٩٢] على قول الإمام البيضاوي: «وفيه إشعارٌ بأنّ العذابَ الروحانيَّ أفظعُ»[١]:

«إذِ الخزيُ ـ أي: الهوانُ ـ والخَزايةُ ـ أي: الخَجالةُ ـ عذابٌ روحانيٌّ، وجعَلَه الله تعالَى جزاءَ الإدخالِ[٢] دون العذابِ الجسمانيِّ[٣]».

ومثَّل العلّامةُ البالكيُّ على الحسرةِ الروحيّة حول قوله تعالَى: ﴿وَنُودُوٓاْ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: ٤٣][٤]، فيقول:

«لا يَخفى أنّ حقيقةَ الإيراثِ جعْلُ تركةِ ميِّتٍ لحيٍّ على طريقةِ الوراثة،

---

(١) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ١٩٩).

(٢) أي: جعَل دخولَ النارِ شرطًا والخزيَ جزاءً له، ولم يَجعَلِ العذابَ الجسمانيَّ جزاءً له، فيدلُّ على أنّ العذابَ الروحانيَّ أشدُّ من الجسمانيّ.

(٣) ذَكر الإمامُ الغزاليُّ رحمه الله أمثلةً ماتعة ورهيبة في الوقت نفسه، في رسائل في المعرفة (ص١٠٣-١١٣).

(٤) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (١: ١٥٦).

وأنّ الكُفْرَ موتٌ حقيقيٌّ، فظاهرُ الآية: أعطِيتُموها من ميِّتٍ على سبيلِ الإرثِ، ومن المعلومِ أنّه لا يُمكِن بحسبِ عادةِ الله، كما يدلُّ له آياتٌ وأحاديثُ أنْ لا يكونَ للمؤمنين جنّات بالأصالة؛ ومِن ثَمّة شرَح اللهُ صدري بأنّه كما خلَق اللهُ في الجنّةِ جناتٍ للمؤمنين، كذلك خلَق جنّاتٍ بعددِ رؤوسِ الكفَرةِ وأعدَّها لهم على فرضِ إيمانهم، فلمّا لم يؤمنوا أعطاها المؤمنين، فالمعنى: تلك الجنّةُ أعطِيتْ لكم إرثًا من الكَفَرة.

ثُمَّ رأيتُ المصنِّفَ حكَى إجمالَ هذا عن بعضٍ في تفسيرِ قولِه تعالَى: ﴿تِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِى نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَن كَانَ تَقِيًّا﴾ في سورة مريم عليها السلام [٦٣]، وأشار إلى تضعيفِه بـ«قِيل»(١)، ومع ذلك ازداد الجزمُ بما ذَكرْتُ، بل هو الظاهرُ من هذه الآية وتلك، واللهُ أعلَمُ.

ثُمَّ رأيتُ المصنِّفَ قال في تفسيرِ سورة التغابن عند قولِه تعالَى: ﴿ذَٰلِكَ يَوْمُ ٱلتَّغَابُنِ﴾ [التغابن: ٩]: «يَغبُن بعضُهم فيه بعضًا بنزولِ السعداء منازلَ الأشقياءِ لو كانوا سعداءَ وبالعكس. اهـ»(٢)، وهذا صريحٌ في أنّه خلَق الله لكلِّ كافرٍ مكانًا في الجنّة على تقديرِ إيمانِه، ولكلِّ مؤمنٍ مكانًا في النارِ على تقديرِ كفْرِه؛ لِيُعطَى دارُ المؤمنِ في النار للكافر، ودارُ الكافر في الجنّةِ للمؤمن؛ لِيزيدَ فرحُ المؤمنِ وألَمُ الكافرِ وحزنُه، ويتأسَّف تأسُّفًا شديدًا على أنْ سكَنَ دارَ غيرِه مع دارِ نفسِه في النار، وغيرُه سكَن دارَه مع دارِ نفسِه في الجنة.

وإشارةً إلى أنّ اللهَ لا يحبُّ أحدًا لذاتِه، بل يحبُّه لإيمانِه وكفْره، وأنّه هَدَى كلًّا منهما، فهو المضيِّعُ».

---

(١) قال الإمامُ البيضاوي في تفسيره (٢: ٣١٠): «وقيل: يُورَث المتَّقون من الجنةِ المساكنَ التي كانت لأهلِ النارِ لو أطاعوا، زيادةً في كرامتهم».
(٢) أنوار التنزيل وأسرار التأويل= تفسير البيضاويّ (٢: ٥٥٨).

[تحقيق آخر حول الآية السابقة في التغابن]

قال العلّامةُ البالكيُّ على قول الإمام البيضاويِّ: «لنزولِ السعداءِ منازلَ الأشقياء لو كانوا وبالعكس»، حول قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَٰلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ ﴾ [التغابن: ٩][1]:

«ثبت بأحاديثَ وآياتٍ ـ مثلِ قولِهِ تعالى: ﴿ وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا ﴾ [الزخرف: ٧٢] ـ أنّ اللهَ تعالى وإنْ عَلِم[2] في الأزلِ مَن يموت على الكفرِ ومَن يموت على الإيمانِ، لكنْ قدَّر ظاهرًا في الجنّةِ لكلٍّ من الثقَلَين ـ حتّى نحوِ فرعونَ وأبي جهلٍ ـ مَنزِلًا في النارِ[3] وأعلَمه بعلامةِ هذا الشخْصِ، وفي الجنّة لكلٍّ منهم مَنزِلًا وأعلَمه بعلامتِهِ.

مثلًا كَتَب: هذا بابُ قصْرِ فرعونَ مثلًا، فإذا مات الكافرُ يُعطَى مَنزِلُهُ في الجنّةِ لِمسلم؛ لِيَزيدَ حظُّ المؤمنِ من الجنّةِ، ويَزداد به سرورُهُ وشُكْرُه، ولِيَحزَنَ الكافرُ أشدَّ الحزْنِ.

وإذا مات المؤمنُ يُعطَى منزلُهُ في النارِ لِكافرٍ؛ لِيَزدادَ شُكْرُه ومسرَّتُهُ وحُزْنُ الكافرِ، وهذا معنى قولِ المصنِّف: «لنزولِ السعداءِ منازِلَ الأشقياءِ لو كانوا سعداءَ»، فهو قيدٌ لكونِ ما في الجنّةِ مَنزِلَ الشقيِّ على تقديرِ سعادتِهِ، وبالعكسِ، أي: نزولِ الأشقياءِ منازلَ السعداءِ في النارِ لو كانوا أشقياءَ، فللهِ درُّ وجازةِ عبارتِهِ!».

---

(١) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٥٥٨).

(٢) من هنا فيما بعدُ توجيهٌ للآية ولقول الإمام البيضاوي في كونِ المؤمن وارثًا للكافر في الجنّةِ، وكونِ الكافرِ وارثًا للمؤمن في النار.

(٣) في العبارةِ ـ ظاهرًا ـ تبديلٌ بين الجنةِ والنار، وتكون العبارة هكذا: «لكن قدَّر ظاهرًا في الجنّةِ لكلٍّ من الثقَلَين ـ حتّى نحوِ فرعونَ وأبي جهلٍ ـ مَنزِلًا في الجنّةِ، وأعلَمه بعلامةِ هذا الشخصِ، وفي النار لكلٍّ منهم مَنزِلًا وأعلَمه بعلامتِهِ»؛ بدليلِ السياقِ من قولِه: «لكن قدَّر ظاهرًا في الجنّةِ»، والأنسبُ ذِكرُ الجنةِ مقدَّمةً، وبقرينة «حتى»، واللهُ أعلمُ.

[تحقيق في الجنة العامة والخاصة]

قال العلّامةُ البالكيُّ حول قوله تعالى: ﴿ وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ ﴾ [الرحمن: ٦٢] على قولِ الإمام البيضاوي: «ومن دونِ تَيْنِك الجنَّتَين الموعودتَين[١]»[٢]:

«لا يَخفَى أنّ هذا غيرُ ظاهرٍ وغيرُ موافقٍ للآياتِ والأحاديثِ الدالّةِ على وجودِ جنّاتٍ لكلِّ واحدٍ؛ بل الظاهرُ ما في غيرِه كـ«ـالجلالَيْن» أنّ لكلِّ واحدٍ دخَلَ الجنّةَ أربعَ جنّاتٍ[٣]: جنَّتان للعدْنِ، أي: الإقامةِ والسُّكنَى، لا يَدخلُهُما ولا يَطَّلع عليهما إلّا مَن اختَصَّ بهما ـ كزَيدٍ ـ دون غيرِه ـ كعمْرٍو ـ، وتتفاوتُ هاتانِ بالنظَرِ إلى الأشخاصِ سعةً وحُسْنًا ورِزْقًا وغيرَها؛ فجَنَّتا سيِّدِنا محمَّدٍ ﷺ أحْسنُ مِن جنَّتَيْ غيرِه، وجنَّتا المرسَلِ أحسنُ مِن جَنَّتَي النَّبيِّ، والنبيِّ[٤] من الوليِّ، والوليِّ من العاميِّ، وبين كلِّ الرسُلِ تفاوتٌ أيضًا.

وعلى هذا القياس في أطرافِ كلِّ جنّةٍ من هاتَينِ حُجُبٌ تَستُر ما فيها عن الغيرِ؛ لِئَلّا يَحزنَ مَنْ نَقصَ جنَّتاه، فكلٌّ يَزعم أنّ جنَّتَيْه مثْلُ سائرِ الجنّاتِ.

وأخرَيان ـ جنَّتا ملاقـاةٍ ـ للطَّـوافِ وللتآنـسِ مع الضيْفِ والأحبابِ، لا يَتفاوَت الأشخاصُ فيهما، فجَنّـتا زيدٍ هاتان مثْلُ جنَّتَيْ عمـرٍو وغيـرِه سعةً وحُسْنًا ورِزْقًا وغيرَها؛ ومِن ثَمّة يَطَّلع عليهما غيرُ صاحبِهما ولا يَحزن».

---

(١) إشارةٌ إلى قولِه: ﴿ وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِۦ جَنَّتَانِ ﴾ [الرحمن: ٤٦].

(٢) حاشية العلامة البالكي المخطوطة على تفسير البيضاوي (٢: ٥٣٤).

(٣) قال في الجلالَين (ص٧١١-٧١٢): «﴿ وَلِمَنْ خَافَ ﴾ أي: لِكُلٍّ مِنهُم، أو لِمَجمُوعِهِم، ﴿مَقَامَ رَبِّهِۦ﴾ قِيامه بَين يَدَيهِ لِلحِسابِ فَـتَرَكَ معصيته، ﴿جَنَّتَانِ * وَمِن دُونِهِمَا﴾ الجَنَّتَينِ المَذكُورَتَينِ، ﴿جَنَّتَانِ﴾ أيضًا لِمَن خافَ مَقام ربه».

(٤) عطفٌ على قولِه: «المرسَل»، أي: وجنَّتَيِ النبيِّ أحسنُ من الوليِّ.

قائمة المصادر والمراجع

- **الإحكام في أصول الأحكام**، لسيف الدين علي بن أبي علي الآمدي، ضبطه: الشيخ إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت.
- **الآراء الكلامية**، لصفي الدين الهندي، تحقيق: ثائر علي الحلاق، دار النوادر، بيروت، ط١، ١٤٣٥هـ = ٢٠١٤م.
- **إرشاد الساري شرح صحيح البخاري**، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني القتيبي المصري (ت٩٢٣هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط٧، ١٣٢٣هـ.
- **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، لأبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد الشيباني الجزري، عز الدين بن الأثير (ت٦٣٠هـ)، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٥هـ = ١٩٩٤م.
- **الأعلام**، لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي الدمشقي (ت١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.
- **الاقتصاد في الاعتقاد**، للإمام محمد بن محمد الغزالي، دار المنهاج، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٣٧هـ = ٢٠١٦م.
- **الألطاف الإلهية شرح الدرر الجلالية**، للعلامة محمد باقر البالكي، كتبه: د. خالد رفعت الفقيه، طبع على نفقة الشيخ محمد عثمان سراج الدين، طبع في إستانبول، ط١، ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م.
- **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**، للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب بن محمد الباقلاني البصري (ت٤٠٣هـ = ١٠١٣م)، تحقيق: محمد زاهد بن الحسن الكوثري، (ت١٣٧١هـ = ١٩٥٢م)، ضمن كتابه: العقيدة وعلم الكلام، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٥هـ = ٢٠٠٤م.
- **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، لعبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، المحقق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ.
- **الإيمان بعوالم الآخرة**، لعبد الله سراج الدين، مطبعة الصباح، سورية، ١٤١٩هـ = ١٩٩٩م.
- **الإيمان والإسلام**، للشيخ مولانا خالد النقشبندي، مطبعة إخلاص، إسطنبول، ١٩٩٤م.

- **تفسير الجلالين**، لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت٨٦٤هـ) وجلال الدين عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ)، دار الحديث، القاهرة، ط١.
- **تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل**، لعلاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي الشهير بالخازن، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٣٩٩هـ = ١٩٧٩م.
- **التوفيق بين الشريعة والطريقة**، لمحمد باقر بن حسين الأردلاني الشهير بـ(المدرس الكردستاني)، اعتنى به: خالد رفعت الفقيه، بيروت، لبنان، ط١.
- **ثلاث رسائل في المعرفة**، لحجة الإسلام محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: أ. د. محمود حمدي زقزوق، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٢، ١٤٣٠هـ = ٢٠٠٩م.
- **الجامع الصحيح**، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (ت٢٥٦هـ)، دار الشعب، القاهرة، ط١، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٧م.
- **الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم**، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، دار الجيل بيروت، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم**، لزين الدين عبد الرحمن ابن أحمد ابن رجب بن الحسن السلامي الحنبلي البغدادي ثم الدمشقي (ت٧٩٥هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وإبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٧، ١٤٢٢هـ = ٢٠٠١م.
- **جامع الفوائد**، للعلامة محمد باقر البالكي، انتشارات كردستان، سنندج، دون سنة الطبع.
- **الجامع الكبير «سنن الترمذي»**، لأبي عيسى محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، دار الجيل، بيروت، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٩٩٨م.
- **جمع الجوامع**، لتاج الدين عبد الوهاب السبكي، شرحه: محمد بن أحمد المحلي، مكتبة محمدي، بلدة سقز، إيران.
- **جواهر القرآن ودرره**، لحجة الإسلام محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: د. محمد نجدات المحمد، دار الهدى، دمشق، سورية، ط١، ١٤٢٧هـ = ٢٠٠٦م.
- **الحبائك في أخبار الملائك**، للإمام عبد الرحمن السيوطي، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٥هـ = ١٩٨٥م.
- **حز الغلاصم في إفحام المخاصم عند جريان النظر في أحكام القدر**، لضياء الدين أبي الحسن شيث بن إبراهيم بن محمد بن حيدرة القفطي، المعروف بابن الحاج القناوي (ت٥٩٨هـ)، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.
- **حقيقة البشر**، للشيخ محمد باقر البالكي، دراسة وتحقيق وتعليق: مسعود محمد علي، دار القماطي، بيروت، ط٢، ١٤٣٠هـ = ٢٠١٩م.
- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى ابن مهران الأصبهاني (ت٤٣٠هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ١٣٩٤هـ = ١٩٧٤م.

- **دائـرة معارف فـي سيرة النبي**، للعلامة شبلي النعماني، أكمله: سيد سليمان الندوي، طُبع على نفقة: د. حسن عباس زكي، ترجمه: د. يوسف عامر وآخرون، ط١، القاهرة، ٢٠٠٥م.
- **الدرر الكامنة فـي أعيـان المئـة الثامـنة**، لأبـي الفضل أحمد بـن علي بـن محمد بـن أحمد ابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد، الهند، ط٢، ١٣٩٢هـ = ١٩٧٢م.
- **الرسالة المحمدية**، للسيد سليمان الندوي، نقلها إلى العربية وحققها وعلق عليها: محمد رحمة الله حافظ الندوي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢٦هـ = ٢٠٠٥م.
- **رسائل في التوحيد**، لسلطان العلماء العز بن عبد السلام، تحقيق: إياد خالد الطباع، دار الفكر المعاصر، لبنان، ط٣، ١٤٣٢هـ = ٢٠١٢م.
- **سراج القلوب**، للشيخ محمد عثمان ابن الشيخ علاء الدين النقشبندي، كتبه: خالد رفعت الفقيه، إستانبول، ١٤١١هـ.
- **سنن أبي داود**، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الكتاب العربي، بيروت، دون سنة الطبع.
- **سنن الترمذي**، لأبـي عيسى محمد بـن عيسى بـن سورة بـن موسى بـن الضحاك الترمذي (ت٢٧٩هـ)، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر (جـ١، ٢)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ٣)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ٤، ٥)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٩٥هـ=١٩٧٥م.
- **سيـر أعلام النبـلاء**، لشمس الديـن أبـي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (ت٧٤٨هـ)، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٧هـ=٢٠٠٦م.
- **السيرة النبوية**، لابن هشام جمال الدين أبي محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري (ت٢١٣هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط٢، ١٣٧٥هـ = ١٩٥٥م.
- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، لأبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد بن العماد العكـري الحنبلي (ت١٠٨٩هـ)، تحقيق: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ=١٩٨٦م.
- **شـرح الأصول الخمسـة**، للقاضي عبـد الجبار بـن أحمد بـن الخليل المعتزلـي (ت٤١٥هـ)، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة بالقاهرة، ط٣، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م.
- **شرح الخريدة في علم الأصول مع حاشية الصاوي**، لأبي البركات أحمد الدردير (ت١٢٠١هـ)، مطبعة محمد علي صبيح، بدون تأريخ.

ـ **شرح السنة، لأبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م.
ـ **شعب الإيمان**، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٠هـ.
ـ **صحيح مسلم بشرح النووي**، للإمام محيي الدين النووي، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، ط ٢٠، ١٤٣٥هـ = ٢٠١٤م.
ـ **طبقات الشافعية الكبرى**، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، ومحمود محمد الطحان، دار إحياء العربية، القاهرة، مصر.
ـ **طبقات الشافعية**، للشيخ جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٨م.
ـ **العقيدة المرضية**، للسيد عبد الرحيم المولوي، وشرحها: العلامة الشيخ عبد الكريم المدرس، مطبعة الخلود، بغداد، ط١، ١٤٠٧هـ = ١٩٨٨م.
ـ **علماؤنا في خدمة العلم والدين**، للشيخ عبد الكريم محمد المدرس، عُني بنشره: الشيخ محمد علي القرداغي، دار الحرية للطباعة، بغداد، ط١، ١٤٠٣هـ=١٩٨٣م.
ـ **غاية الوصول شرح لب الأصول**، لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، القاهرة، ١٣٦٠هـ=١٩٤١م.
ـ **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، لأبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
ـ **الفتاوى الحديثية**، لشهاب الدين شيخ الإسلام أبي العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري (ت٩٧٤هـ)، دار الفكر، دون سنة الطبع.
ـ **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، للعلامة عبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري الحنفي، تحقيق: الشيخ إبراهيم محمد رمضان، دار الأرقم، بيروت، لبنان.
ـ **قادة الفتح الإسلامي في بلاد ما وراء النهر**، لمحمود شيت الخطاب، دار ابن حزم، ط١، ١٤١٨هـ = ١٩٩٨م.
ـ **القواعد الموضحة للصفات الإلهية**، للشيخ عبد الوهاب الشعراني، تحقيق: أحمد عبد الرزاق البكري، مكتبة أم القرى، ٢٠٠٨م.
ـ **كتاب الفقه الأكبر**، للإمام أبي حنيفة النعمان، مطبوع ضمن كتاب: العقيدة وعلم الكلام للشيخ زاهد الكوثري.

ـ **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ـ **المجموعة السنية على شرح العقائد النسفية**، لرمضان بن محمد الحنفي الأفندي، ومصلح الدين بن محمد القسطلاني (الكستلي)، وأحمد بن موسى شمس الدين الخيالي، عُنِي بها: مرعي حسن الرشيد، دار نور الصباح، تركيا، طُبع في لبنان، ط١، ٢٠١٢م.

ـ **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، لحجة الإسلام محمد بن محمد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ **محاضرات حول مواقف سيدنا رسول الله مع العالم**، لعبد الله سراج الدين، تقديم وجمع: محمد محيي الدين سراج الدين، ترتيب وضبط: تلميذه محمد علي الإدلبي، مطبعة الصباح، دمشق، ١٤٢٤هـ = ٢٠٠٣م و١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.

ـ **المستدرك على الصحيحين**، للإمام الحافظ أبي عبد الله الحاكم النيسابوري (٤٠٥هـ)، بإشراف: د. يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت.

ـ **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، لأبي عبد الله أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٢٠هـ = ١٩٩٩م.

ـ **مفاتيح الغيب = التفسير الكبير**، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الملقب بفخر الدين الرازي (ت٦٠٦هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.

ـ **المقاصد وشرحه**، لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت٧٩٣هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٩هـ = ١٩٨٩م.

ـ **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، ط٣، ١٤٠٠هـ = ١٩٧٩م.

ـ **مقالات وفتاوى الشيخ يوسف الدجوي**، دار البصائر، القاهرة، ٢٠٠٦م.

ـ **مقدمات المراشد إلى علم العقائد في دفع شبه المبطلين والملحدين**، لعلي بن أحمد السبتي الشهير بـ(ابن خمير)، تحقيق: أ. د. أحمد عبد الرحيم السايح، والمستشار توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١، ١٤٢٩هـ = ٢٠٠٨م.

ـ **مقدمة ابن خلدون**، للعلامة عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، دار القلم، لبنان، بيروت، ط٥، ١٩٨٤م.

ـ **المكتوبات الربانية**، للشيخ أحمد بن عبد الأحد السرهندي الفاروقي، جمعها: يارمحمد الجديد البدخشي الطالقاني، تعليق: مصطفى حسنين عبد الهادي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ=٢٠٠٤م.

ـ **الملل والنحل**، لمحمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت٥٤٨هـ)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤م.

- **المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال**، للإمام محمد بن محمد الغزالي، دار المنهاج، ط١، ١٤٣٦هـ = ٢٠١٥م.
- **المواقف**، لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، **تحقيق**: د. عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.
- **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، لمحمد بن علي ابن القاضي محمد حامد التهانوي (ت بعد ١١٥٨هـ)، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
- **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (ت٦٨١هـ)، **تحقيق**: إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان.

المصادر الكردية:

- **بنەماڵەی زانیاران مامۆستا مەلا عەبدولکەریمی مودەڕریس، ئامادەکردن وسەرپەرشتی چاپ محمد علی قەرەداغی، چاپی یەکەم، چاپخانە شەفەق، بەغداد، ١٤٠٤ھ= ١٩٨٤م**، (العوائل العلمية للشيخ عبد الكريم المدرس، إعداد وإشراف: محمد علي القرداغي، ط١، مطبعة الشفق، بغداد، ١٤٠٤هـ = ١٩٨٤م.
- ديواني شعري: ماموستا ملا باقري بالكي (**غەریق**) (ديوان المدرس الكردستاني الملا محمد باقر البالكي المريواني (الغريق)، المطبعة الخورشيدي، ط١، ١٤٠٦هـ. ق=١٣٦٤هـ. ش.
- **ژیانی عالمی** ذي الجناحين **مامۆستا ملا باقر بالکی** (حياة عالم ذي الجناحين الأستاذ الملا محمد باقر البالكي) للعالم الأديب عبد الله مصطفى صالح الفنائي، مجلة «پەیرەو» (المنهج)، العدد ١٥.
- **جوغرافیای تأریخی کوردستان**، جلال الدين شافعي كورد، إنتشارات (ن والقلم)، **چاپخانەی بهرام، تاران، چاپی یەکەم، ١٣٧٨ کۆچی هەتاوی**. (جغرافية تأريخ كوردستان لجلال الدين الشافعي الكورد، إنتشارات ن والقلم، مطبعة بهرام، طهران، ط١، ١٣٧٨هـ. ش).
- **کورتە ژیاننامەی ماموستا ملا باقر دەستنوس: ماموستا ملا عارفی کوری**، (سيرة موجزة في حياة المؤلف خطية للشيخ عارف المدرسي) الموجودة نسختها لدى الباحث.
- **مێژووی ئەردەڵان: مەستوورەی کوردستان، د. حسین جاف وشکر موستەفا کردوویانە بە کوردی، چاپی یەکەم، دەزگای: رۆشنبیری وبلاوکردنەوەی کوردی، چاپخانەی الحریە، بغداد، ١٩١٦ز.** (تأريخ الأردلان المستورة الكردستانية، ترجمها إلى الكردية: د. حسين جاف وشكر مصطفى، ط١، مؤسسة الثقافة والنشر الكردي، مطبعة الحرية، بغداد، ١٩٨٩م).
- **میرنشینەکانی کوردستانی رۆژهەڵات لە سەردەمی فەرمان رەوای: قاجەرەکاندا: نازناز محمد عبد القادر، چاپخانە وبلاوکردنەوەی موکریانی، هەولێر، چاپی یەکەم، ٢٠٠٢ز.** (إمارات كردستان الشرق في عهد السلطة

القاجارية لنازناز محمد عبد القادر، مطبعة موكرياني للنشر والتوزيع، أربيل، ط١، ٢٠٠٢م).
- يادى مەردان: مامۆستا عەبدولكەريمی مودەرريس، چاپخانەی كۆڕی زانیاری كورد، بەغداد، چاپی یەكەم، ١٩٧٩ز. (تذكار الرجال للشيخ عبد الكريم المدرس، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد، ط١، ١٩٧١م).

المصادر الفارسية :

- تأريخ كرد وكردستان وتوابع يا تأريخ مردوخ (تأريخ الكرد وكردستان وتوابعها، أو تأريخ مردوخ) آيت الله مردوخ كردستان، چاپ دوم، ناشر كتابفروشى غريقي، سنندج.
- تأريخ مشاهير كرد، عرفا، علما، ادبا، شعرا: بابامردوخ روحاني (شيوا)، چاپ أول، چاپخانەی پنگوئن، ناشر سروش، ١٣٦٦هـ. ش. (تأريخ مشاهير الكرد: العرفاء، العلماء، الأدباء، الشعراء لبابا مردوخ روحاني) (شيوا)، مطبعة پنگوئن، الناشر: سروش، ط ١، ١٣٦٦ الهجرية الشمسية.
- زندگينامه: أستاد باقر مدرسي (ترجمة حياة الأستاذ باقر المدرسي)، مطبوعة موجودة في مكتبته لدى نجله الأستاذ عارف المدرسي، وتوجد نسخة منها لدى الباحث.



فهرس المحتويات

الموضوع — الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع **الصفحة**

الموضوع الصفحة

الموضوع | الصفحة

